Andrea Zimmermann

Träume, Tränen und Tempel

Thai-buddhistische Religiosität im Alltag thailändischer Heiratsmigrantinnen in der Schweiz



[transcript] Religionswissenschaft

Andrea Zimmermann
Träume, Tränen und Tempel

Religionswissenschaft | Band 37

Für Simone

In Andenken an H.R.



Andrea Zimmermann, geb. 1984, ist in der Medien- und Öffentlichkeitsarbeit und als selbstständige Unternehmerin tätig. An der Universität Luzern doziert sie als Lehrbeauftragte am Religionspädagogischen Institut. Sie promovierte in Luzern im Rahmen eines Doc.CH-Stipendiums des Schweizerischen Nationalfonds (SNF) im Fach Religionswissenschaft und studierte Medien- und Kommunikationswissenschaft in Fribourg sowie Weltgesellschaft und Weltpolitik in Luzern.

Andrea Zimmermann

Träume, Tränen und Tempel

Thai-buddhistische Religiosität im Alltag
thailändischer Heiratsmigrantinnen in der Schweiz

[transcript]

Doktortitel im Jahr 2021 vergeben von der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern.
Erstgutacher: Prof. Dr. Martin Baumann (Leiter Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Luzern)
Zweitgutachter: Prof. Dr. Dr. Manfred Hutter (Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Bonn)

Die Open-Access-Ausgabe wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Umschlagabbildung: Wat Srinagarindravararam in Gretzenbach (SO), Schweiz © Andrea Zimmermann
Korrektorat: Franziska Landolt, Kriens (Luzern)
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
https://doi.org/10.14361/9783839467800
Print-ISBN 978-3-8376-6780-6
PDF-ISBN 978-3-8394-6780-0
Buchreihen-ISSN: 2703-142X
Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Inhalt

Teil II: Träume – Heirats- und Migrationsmotive

Teil III: Tränen – Problemfelder nach der Migration

Teil IV: Tempel – Ressourcen zur Problembewältigung im Migrationskontext

Teil V: Religiosität von Thai-Frauen - Zwischen Bewahrung und Transformation

Vorwort

> »Ich sage den Studenten oft, wenn die Forschungsarbeit keinen Spass macht, sollten sie es lassen. Denn es ist oft sehr harte Arbeit, frustrierend und angstauslösend, es ist immer ein Stück Leiden damit verbunden. Deshalb muss es auf der anderen Seite Spass machen!«
> *(Strauss* 2007: 78)

In den vergangenen vier Jahren konnte ich vieles tun, was ich sehr gerne mache. In fremde Lebenswelten eintauchen, Fragen stellen und Antworten finden, die sich im Laufe der Zeit zu einem grossen Ganzen zusammenfügen. Scheinbar wie von selbst, möchte ich rückblickend gerne sagen. Doch das wäre falsch. Vieles verlief alles andere als reibungslos. So etwa die Erschliessung eines Untersuchungsfeldes, das nicht auf eine Forscherin gewartet hat. Aber auch das Vertrauen der Migrantinnen aus Thailand zu gewinnen, sprachliche wie auch kulturelle Barrieren zu überwinden und ihren sehr persönlichen Geschichten zu folgen, war oft nicht einfach. Dabei bezieht sich letztgenannte Schwierigkeit weniger auf Sprachprobleme als auf den Umgang mit den teilweise emotional sehr fordernden Inhalten ihrer Erzählungen. Es handelt sich um Lebensgeschichten, die mir immer wieder bewusst machten, dass wir Menschen trotz aller Unterschiede eines gemeinsam haben: den Wunsch, unser Glück zu finden. Und ich habe grössten Respekt vor dem Weg, den meine Interviewpartnerinnen dafür zurückgelegt haben.

Mit Forschung ist immer ein Stück Leiden verbunden, wie Anselm L. Strauss, der Mitbegründer der *Grounded Theory*, der sich die vorliegende Studie methodologisch verschrieben hat, bemerkt. Die Angst, zu scheitern, der Frust, nicht vorwärtszukommen, und das Gefühl, sich auf dem Holzweg zu befinden, vermögen die Freude an der Forschungsarbeit hin und wieder zu

trüben. Nichtsdestotrotz sind es die guten Momente, die mir in Erinnerung bleiben werden. Darunter fallen nicht zuletzt auch die spannenden Begegnungen mit den Menschen, die ich im Untersuchungsfeld kennengelernt habe und ohne deren Vertrauen und Unterstützung das Forschungsvorhaben nicht umzusetzen gewesen wäre. Damit meine ich nicht nur die befragten Thailänderinnen und deren Ehemänner, die mir bereitwillig Rede und Antwort standen, mich an Veranstaltungen begleitet und mir Mitfahrgelegenheiten und Essenseinladungen anerboten haben. Auch Informant:innen, die mir jenseits der Interviews für Gespräche und Übersetzungsarbeiten zur Verfügung standen, mich an Bekannte weitervermittelt haben und vieles mehr. Sie alle hatten direkte oder indirekte Auswirkungen auf das vorliegende Endprodukt, wofür ich ihnen sehr dankbar bin. Aber auch darüber hinaus wurde die Entstehung dieser Arbeit von einer Reihe von Personen begleitet und unterstützt. Sie alle, die bei verschiedensten Gelegenheiten am Fortschritt der Studie beteiligt waren, namentlich zu nennen, würde den Rahmen dieses Vorworts sprengen. Es sind die Teilnehmenden verschiedener Workshops, des Kolloquiums des Religionswissenschaftlichen Seminars der Universität Luzern, aber auch Gelegenheiten, das Dissertationsprojekt im Rahmen des universitären Forschungsschwerpunkts *Wandel der Familie im Kontext von Migration und Globalisierung* in Luzern und des *Global Science Film Festival* in Zürich zu präsentieren, die es unter anderen ermöglichten, Feedbacks von anderen Forschenden einzuholen. Insbesondere hervorzuheben ist dabei auch die selbst organisierte Tagung zum Thema *Migration, Religion und Partnerschaft* an der Universität Luzern, wobei die Beiträge der Referent:innen und die anschliessenden Diskussionen für den Arbeitsprozess sehr förderlich waren.

Dazu, dass Forschung nicht nur Leiden, sondern auch Spass beinhaltet, haben einige Personen und Institutionen einen besonderen Beitrag geleistet, weshalb ich sie im Folgenden hervorheben möchte. Ihnen gebührt an dieser Stelle ein besonderer Dank. Zunächst ist dies Prof. Dr. Martin Baumann, Leiter des Religionswissenschaftlichen Seminars der Universität Luzern und Erstgutachter der vorliegenden Dissertation. Durch seine sorgfältige und verständnisvolle Betreuung wie auch seine aufmunternde und humorvolle Art unterstützte er den gesamten Arbeitsprozess, der bereits mit der Ausarbeitung des Förderungsantrags an den Schweizerischen Nationalfonds (SNF) im Rahmen der Anschubfinanzierung für Forschende der *Graduate School of Humanities an Social Sciences* der Universität Luzern (GSL) begann. Ebenso für Anregungen, Diskussionen und konstruktive Kritik sorgte Prof. Dr. Dr. Manfred Hutter von der Universität Bonn, der als Zweitgutachter fungierte.

Auch über die Distanz hinweg stand er stets für Rückfragen zur Verfügung und belieferte mich mit spannenden Literaturhinweisen. Ebenfalls durfte ich im Rahmen des Workshops *Migration, Religion und Partnerschaft* von seiner Expertise profitieren. Ein besonderer Dank richtet sich auch an Dr. Andreas Tunger-Zanetti, der bei verschiedensten Gelegenheiten ein offenes Ohr für alle mit dem Forschungsprozess verbundenen Hochs und Tiefs hatte und stets mit Rat und Tat zur Seite stand. Nicht weniger motivierend war auch die Zusammenarbeit mit Dr. Anne Beutter, die sich bereit erklärte, im Rahmen der Analysearbeit immer wieder einen kritischen Blick auf das Datenmaterial und die daraus entstandenen Memos zu werfen. Für angeregte Diskussionen wie auch erholsame Kaffee- und Mittagspausen möchte ich mich auch bei meinen Bürokolleg:innen an der Universität Luzern bedanken, wobei ich den Austausch mit Sandra Gratwohl, Marino Ferri und Rebekka Khaliefi besonders geschätzt habe. Nicht zuletzt ist auch Dr. Christina Cavedon von der *Graduate School* für ihre stets sehr wohlwollende Unterstützung zu danken wie auch dem Schweizerischen Nationalfonds für die finanzielle Unterstützung im Rahmen der vierjährigen Doc.CH-Förderung. Schliesslich sind auch die wichtigsten Personen in meinem privaten Umfeld hervorzuheben, die mir in der Abschlussphase der Dissertation, aber auch darüber hinaus eine grosse Stütze sind: Simone Parise, Chiara Burri, Cornelia Ineichen, Lukas Michel, Nicole Zimmermann wie auch Katharina und Michal Bursztyn. Sie alle haben wesentlich dazu beigetragen, dass ich das mit der Forschung glücklicherweise nicht habe bleiben lassen.

Einleitung

> Ich bin Thailänderin und [lebe schon lange in der Schweiz]. Und man kann nicht einfach seine Wurzeln, einfach Augen zu und vergessen. […] Ich denke jede Thai, sie sehnen sich nach Hause. Sie sehnen sich, ihre Heimat zu fühlen. Und durch […] Tempel, da können wir unsere Heimat sagen. Das heisst, wir müssen nicht zurück nach Thailand gehen, weil wir haben Familie hier. […] [D]urch diese können wir auch glücklich leben. Und auch in der Schweiz gut leben, in die Schweiz integrieren, auch Thailänder integrieren. Und Buddhismus, viele Leute denken, ist religiös, ist immer negativ. Aber ich sehe, das macht deine Leben einfacher. (8A/1170-1178)

Yai, von der das einleitende Zitat stammt, ist eine der rund 15 000 Thailänderinnen, die in den vergangenen 30 Jahren einen Schweizer Mann geheiratet haben, um mit diesem hierzulande zu leben und allenfalls eine Familie zu gründen. Einen Einblick in ihre Lebenswelt und ihre persönlichen wie auch kulturspezifischen Lebensstrategien zu gewinnen, ist das Ziel der vorliegenden Studie. Diese fokussiert sich auf drei wichtige biografische Phasen, welche der Arbeit ihre grundlegende Struktur verleihen: den Wunsch nach einem besseren Leben als Motivation für die Auswanderung *(Träume)*, die zu bewältigenden Schwierigkeiten im Migrationskontext *(Tränen)* und die Religiosität als alte oder neue Konstante zur Alltagsbewältigung *(Tempel)*. Dabei gilt Letztgenanntem, also der Rolle und Bedeutung thai-buddhistischer Religiosität in diesem spezifischen Lebenskontext, das zentrale Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie. Unter Religiosität wird im Folgenden »die subjektive Aneignung und Ausdeutung von Religion im Spannungsfeld traditioneller Deutungsrepertoires und subjektiver Erfahrungen« (Riesebrodt 2011: 328) verstanden, wobei davon ausgegangen wird, dass diese den untersuchten Akteurinnen als Ressource dient, um migrationsbezogene Probleme und psychisch-emotionale Belastungen überwinden zu können.

Die religiöse Praxis von Thai-Frauen in der Diaspora blieb seitens der Wissenschaft bislang unbeachtet. Auch im Allgemeinen sind nur wenige Studien auffindbar, welche sich mit der Pflege des Thai- respektive *Theravāda*-Buddhismus in westlichen Kontexten auseinandersetzen. Der Religionswissenschaftler Paul Numrich (1999: xxii) erklärt sich diesen Umstand insbesondere durch das stille Wachstum asiatischer *Communities*. Ebenso wie die Migrant:innen, die seitens der Öffentlichkeit kaum wahrgenommen wurden, blieben auch deren Tempel lange unsichtbar. Dementsprechend standen auch nicht ethnische Buddhist:innen aus Asien, sondern westliche Konvertit:innen im Fokus der wissenschaftlichen Forschung um den Buddhismus im westlichen Kulturraum, die seit den 1960er Jahren stark zugenommen hat.

Insofern soll die vorliegende Studie als religionswissenschaftlicher Beitrag zur Migrationsforschung dazu dienen, eine bisher vernachlässigte, insbesondere durch Frauen dominierte und daher atypische Migrationsgruppe in den Fokus der Wissenschaft zu rücken. Wie sich im Rahmen der Untersuchung zeigt, ist der von ihnen praktizierte Buddhismus für Personen aus einem westlichen Kulturkreis nicht ohne Weiteres zugänglich – zumal ihre Tempel in der Regel auf die religiösen, kulturellen und sozialen Bedürfnisse der Migrant:innen ausgerichtet und daher bereits sprachlich schwierig zu erschliessen sind. Wie einleitend von Yai erwähnt, sind thai-buddhistische Tempel für viele in der Schweiz lebende Thailänder:innen besonders wichtig. Sie repräsentieren nicht nur ein Stück Heimat, sondern sind auch als Ausdruck der Selbstidentifikation, Basis für Vergemeinschaftungsprozesse wie auch Schauplatz von über den religiösen Kontext hinausreichender »Thainess« zu betrachten, die den Migrant:innen den Prozess des Ankommens in einer fremd-kulturellen Umgebung erleichtern – und auch darüber hinaus Zuflucht, Rückhalt und Unterstützung bieten können.

Unter Rückgriff auf die Methoden der ethnografischen Forschung wurden im Rahmen der qualitativ ausgerichteten Studie insgesamt neun Thai-Frauen, teilweise auch mit ihren Ehepartnern, befragt und zu verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Veranstaltungen begleitet. Wie sich dabei zeigt, haben die Akteurinnen sehr unterschiedliche Wege gefunden, um mit migrationsbezogenen Problemen und darüber hinausreichenden psychisch-emotionalen Belastungen umzugehen. *Religiöses Coping* ist dabei nicht für alle Interviewpartnerinnen gleichermassen von Bedeutung, ebenfalls nimmt es zu verschiedenen Zeitpunkten innerhalb ihrer Biografien und im Rahmen der Konfrontation mit bestimmten Lebensereignissen einen sehr unterschiedlichen Stellenwert ein.

Um das Auftreten und die verschiedenen Ausdrucksformen von *religiösem Coping* in seiner gesamten kontextuellen und konzeptuellen Verwobenheit zu untersuchen, wird auf die Forschungsmethodologie der *Grounded Theory* zurückgegriffen, wobei das *Kodierparadigma* (Strauss 1998: 56–57 und 101) nicht nur die Analysearbeit, sondern auch den gesamten Aufbau der vorliegenden Studie strukturiert.[1] Während in Teil I auf den aktuellen Forschungsstand, die untersuchungsleitenden Fragestellungen und die verschiedenen Methoden zu deren Erforschung eingegangen wird, erfolgt in Teil II eine Betrachtung der strukturellen Mechanismen und individuellen Beweggründe, die hinter den Heirats- und Migrationsmotiven der befragten Akteur:innen stehen. Wie anschliessend in Teil III gezeigt wird, bleiben diese mit dem spezifischen Herkunftskontext der Frauen verbundenen Lebensumstände in Thailand auch nach ihrer Migration von grosser Wichtigkeit. Sie gestalten einerseits die transnationalen Räume, in welchen sich die Interviewpartnerinnen – oft auch gemeinsam mit ihren Ehepartnern – bewegen, und andererseits auch die Problem- und Konfliktfelder, denen sie in ihrem Alltag in der Schweiz begegnen. Bevor sich der Fokus in Teil V der Studie auf die Rolle der kulturell-religiösen Tradition bei deren Bewältigung richtet und verschiedene religiöse wie auch nicht primär religiöse Copingstrategien der Akteurinnen beleuchtet, erfolgt in Teil IV ein Überblick über die verschiedenen Ressourcen, die ihnen dabei zur Verfügung stehen. In diesem Zusammenhang erhalten die in der Schweiz vorzufindenden thai-buddhistischen Tempel wie auch andere im Rahmen der ethnischen Selbstorganisation entstandene Binnenstrukturen der *ethnischen Kolonie* besondere Aufmerksamkeit. Wie sich das Vorhandensein – aber auch das Fehlen – bestimmter Ressourcen auf die Copingfähigkeiten der Interviewpartnerinnen auswirkt, ist Gegenstand der Analyse in Teil V. Dabei wird nicht nur aufgezeigt, wie vielfältig sich die religiösen Glaubensvorstellungen und -praktiken der Interviewpartnerinnen und deren religiöse Copingstrategien im öffentlichen und privaten Raum gestalten können, sondern auch, dass sich diese stets in einem Spannungsfeld zwischen Bewahrung und Transformation verorten lassen. Letztlich folgt in der Schlussbetrachtung ein Fazit über die wichtigsten Erkenntnisse der Forschungsarbeit.

1 Für eine Übersicht über den Aufbau der Studie in der Terminologie des *Kodierparadigmas* siehe Abbildung 1, S. 54.

Anmerkungen zur Verwendung von Interviewzitaten und der Transliteration von fremdsprachigen Begriffen Die in der vorliegenden Studie zitierten Passagen aus den Interviews mit Thailänderinnen und deren Ehepartnern werden jeweils anonymisiert wiedergegeben, bleiben jedoch, abgesehen von kleineren Korrekturen zur Verbesserung der Leserlichkeit, unverändert. Wo es für das Verständnis bestimmter Konzepte sinnvoll ist, werden fremdsprachliche Begriffe auf Thai oder Pāli verwendet. Im Gegensatz zu Pāli besteht in der Literatur kein Einvernehmen bezüglich der Transliteration von Thai. Da somit kein einheitliches Regelwerk existiert, wurde die Umschrift relevanter Thai-Begriffe gemeinsam mit einer Dolmetscherin festgelegt, wobei diese der deutschen Aussprache nachempfunden wurde. Begriffe aus dem Pāli werden hingegen analog zur Transliteration der *Pāli Text Society* (PTS) verwendet.

Teil I: Forschungsdesign – Planung und Durchführung der Studie

Mit dem folgenden Einblick in den Forschungsprozess wird beabsichtigt, den Verlauf des Erkenntnisgewinns transparent und nachvollziehbar darzulegen. Dies beginnt bereits bei der Darstellung des Forschungsstands (Kapitel 1), der letztlich auch entscheidend für die Ausarbeitung der Forschungsfrage und der untersuchungsleitenden Fragestellungen war, die den Aufbau der gesamten Studie strukturieren (Kapitel 2). Die Untersuchung erfolgte durch die Forschungsstrategie der *Grounded Theory*, in welche verschiedene theoretische Bezugspunkte integriert wurden, die einen dem Untersuchungsgegenstand angemessenen analytischen Blick auf das Datenmaterial erlauben (Kapitel 3).

Sämtliche Entscheidungen offenzulegen, die für die Planung und Durchführung der Studie vom April 2017 bis hin zu deren Abschluss im Mai 2021 relevant waren, ist zudem auch erforderlich, um schliesslich die Ergebnisse der Studie beurteilen zu können. Das heisst, dass auch näher auf die Umstände eingegangen wird, unter denen die empirischen Daten, die das Herzstück der Studie bilden, im Rahmen der Feldforschung gesammelt wurden. Dabei geht es nicht nur um die Herausforderungen bei der Erschliessung des Untersuchungsfelds und die Zusammensetzung der Stichprobe (Kapitel 4), sondern auch um die angewandten methodischen Werkzeuge und das erhobene Untersuchungsmaterial, die gleichermassen kritisch reflektiert werden müssen (Kapitel 5). Im Zwischenfazit (Kapitel 6) werden die einzelnen Analyseschritte dargestellt, die sich unter Berücksichtigung des für die *Grounded Theory* typischen *Kodierparadigmas* aus den Forschungsfragen und dem Datenmaterial ergeben haben.

1 Forschungsstand

Die Heiratsmigration von Frauen in europäische Länder und binationale Eheschliessungen haben in den vergangenen 40 Jahren erheblich zugenommen. Obwohl in der Schweiz mittlerweile die Hälfte aller Ehen gemischt national sind (52 Prozent, BfS 2015), bilden binationale Ehen und interkulturelle Familien hierzulande ein stark vernachlässigtes Forschungsthema.

Derzeit leben in der Schweiz insgesamt rund 16 000 Thais – vier Fünftel der immigrierten Personen sind Frauen, die in den meisten Fällen als *Heiratsmigrantinnen* bezeichnet werden können. Massgebend dafür ist, dass sie ihre Aufenthaltsbewilligung durch eine Eheschliessung mit einem Schweizer erworben haben und ihre Migration damit in einem unmittelbaren Zusammenhang mit ihrer Heirat steht.[1] Bisherige Untersuchungen zu Thailänderinnen und Philippinerinnen in Deutschland haben gezeigt, dass sich diese Frauen überwiegend aufgrund wirtschaftlicher Überlegungen auf die Ehe einlassen (Beer 1996, Ruenkaew 2003, Lauser 2004). Die Migrationsforschung und die Ethnologie haben sich sowohl in theoretischer als auch empirischer Hinsicht eingehend mit dem Thema Heiratsmigration beschäftigt.[2] Der Fokus bisheriger Untersuchungen lag dabei insbesondere auf den Motiven der Frauen für eine Migration durch Heirat und den soziokulturellen wie auch ökonomischen Hintergründen in den Herkunftsländern.[3] Die Erkenntnisse aus diesen Studien sind instruktiv für die Erforschung der Situation und Bedürfnisse thailändischer Heiratsmigrantinnen in der Schweiz.

---

1 Für eine Begriffsbestimmung sowie einen Überblick über die legislativen Rahmenbedingungen für Heiratsmigration siehe Teil II, Kapitel 1.

2 Siehe dazu u.a. Müller-Schneider 2000, Yang et al. 2010, Schmidt 2011, Sims 2012, Kreckel 2013, Palriwala 2013, Piper et al. 2013.

3 Die Hintergründe der Heiratsentscheidungen der in dieser Studie befragten Thailänderinnen und deren Ehepartner werden in Teil II, Kapitel 2 und 3, dargestellt.

Bis jetzt gibt es nur wenige ethnologische oder soziokulturelle Untersuchungen, die einen Einblick in die Lebenswelt von Heiratsmigrantinnen erlauben, wobei diese für die Schweiz gänzlich fehlen. Besonders hervorzuheben sind die Studien von Beer (1996), Ruenkaew (2003) und Lauser (2004). Ihnen gemeinsam ist, dass sie Heiratsmigration nicht im Rahmen der Thematik des Menschen- oder Ehehandels betrachten, da das damit einhergehende Täter-Opfer-Modell der Wirklichkeit solcher Eheschliessungen nicht gerecht wird. Die Untersuchungen zeigen, dass das Machtgefälle innerhalb der Beziehungen oft nicht den geläufigen Vorurteilen entspricht: Die Frauen verfolgen mit der Eheschliessung klare Ziele und wissen diese in der Regel erfolgreich durchzusetzen (Beer 1996: 32–41 und 162–167; Ruenkaew 2003: 293–311; Lauser 2004: 256). Daher liegt es gemäss den Autorinnen nahe, dass es sich bei Heiratsmigrantinnen um soziale Akteurinnen handelt, die über eigene Überlebens-, Handlungs- und Bewältigungsstrategien verfügen. Die Bedeutung religiöser Orientierungen und Bindungen, welche für den Alltag der Frauen wie auch die Gestaltung ihrer Beziehungen und Freundschaften wichtig sein könnten, untersuchte jedoch keine der Autorinnen. Insofern möchte ich diese Forschungslücke mit der vorliegenden Studie schliessen.

Ruenkaew (2003) zeigt auf, dass die Mehrheit der immigrierten Thai-Frauen[4] schlecht ausgebildet und mit der europäischen Kultur nur wenig vertraut ist. Diesen Befund untermauert auch die ethnologische Forschung von Tosakul (2010), die zeigt, dass Thailänderinnen meist sehr unrealistische Vorstellungen vom Leben in westlichen Gesellschaften haben. Die bereits genannten Untersuchungen von Beer, Ruenkaew und Lauser zeichnen neben weiteren einschlägigen Studien[5] ein differenziertes Bild von interethnischen Ehen und den vielfältigen Problemfeldern, mit welchen die Frauen und ihre Ehepartner im Alltag konfrontiert werden. Welche konkreten Strategien die Akteurinnen heranziehen, um diese zu bewältigen, bleibt dabei jedoch unbeachtet. Hierzu liefert die Studie von Bodenmann et al. (2010) aus der klinischen Psychologie wichtige Ansatzpunkte. Mittels eines standardisierten Fragebogens haben die Autoren thailändisch-schweizerische mit mononationalen Schweizer Paaren in Bezug auf die Ehezufriedenheit und den Umgang mit Stress verglichen. Die Resultate der Untersuchung zeigen, dass die Partnerschaftszufriedenheit der thailändisch-schweizerischen Paare unter jener der Schweizer Paare liegt und die

4 Der Ausdruck *Thai-Frau* wird gelegentlich verwendet, da die Frauen diesen auch als ethnische Selbstbezeichnung gebrauchen.

5 Sie dazu u.a. Hollenstein 1994, Kessler et al. 2010, Gründler 2012, Metzig 2013.

Stressbelastung innerhalb der binationalen Paarbeziehungen als deutlich höher empfunden wird. Die Autorinnen und Autoren vermuten, dass dies auf die kulturell-religiösen Unterschiede zwischen den Ehepartnern zurückzuführen ist.[6] Für die vorliegende Untersuchung besonders relevant ist, dass die befragten Thai-Frauen ihre Probleme im Vergleich zu den Schweizerinnen im Sample überdurchschnittlich oft verdrängen und ihrem Partner gegenüber nicht kommunizieren. Zugleich gaben die Thailänderinnen an, verstärkt auf religiöse Bewältigungsstrategien zurückzugreifen (Bodenmann et al. 2010: 145).

Der in früheren Forschungen vernachlässigte Befund, dass Religion gerade für Migrant:innen eine wichtige Rolle zur Bewältigung von Problemen einnimmt, stimmt mit einschlägigen sozial- und religionswissenschaftlichen Untersuchungen überein. Diese haben aufgezeigt, dass religiöse Inhalte, Religionspraxis und Vergemeinschaftung für Migrant:innen einerseits Bedeutungen von identitärer Selbstvergewisserung, Rückhalt und Unterstützung einnehmen und andererseits einen transnationalen Rückbezug zum Herkunftsland darstellen. Für immigrierte Personen spielt im Prozess des Heimischwerdens in der Fremde beides eine zentrale Rolle (Hirschman 2004; Baumann 2004, 2015, 2016; Nagel 2013, 2014; Arens et al. 2016).

6 In den zum Zeitpukt der Ausarbeitung dieser Studie noch nicht veröffentlichten Ergebnissen des SNF-Projekts *Ein Paar – zwei Religionen* untersucht Michael Ackert (Universität Fribourg) mittels quantitativer Daten, inwiefern verschiedene religiöse Faktoren im Zusammenspiel mit beziehungspsychologischen und sozialen Faktoren zum Gelingen oder Scheitern interreligiöser Paarbeziehungen beitragen. Die Bedeutung religiöser Faktoren wird dabei im Vergleich zu den anderen Variablen relativiert.

2 Untersuchungsleitende Fragestellungen und Ziele der Studie

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich folgende Forschungsfrage, die im Rahmen der vorliegenden Dissertation beantwortet wird: *Welchen Beitrag nehmen thai-buddhistische Deutungssysteme, Handlungspraktiken und Formen der Vergemeinschaftung zur Bewältigung der Lebenssituation von thailändischen Heiratsmigrantinnen in der Schweiz ein?*

Das Ziel der Studie ist, die Bedeutung thai-buddhistischer Religion für Thai-Frauen in der Schweiz zu untersuchen. Dabei wird davon ausgegangen, dass die buddhistische Religiosität und Religionspraxis im öffentlichen wie auch privaten Raum als Ausdruck der Selbstidentifikation, Basis für Vergemeinschaftungsprozesse und über den religiösen Kontext hinausreichende »Thainess« zu verstehen sind, die den Frauen als wichtige Ressourcen dienen, um ihren Alltag in der Schweiz zu bewältigen. Die Untersuchung der Fragestellung soll dazu beitragen, die Lebenswelt von thailändischen Heiratsmigrantinnen in der Schweiz sowie deren Verortung innerhalb der Gesellschaft zu erfassen und zugleich die zuvor angesprochenen Forschungslücken zu schliessen.

Zur Operationalisierung der zuvor genannten Forschungsfrage konnten im Verlauf des Arbeitsprozesses verschiedene untersuchungsleitende Fragestellungen abgeleitet werden, die nicht nur die Analyse, sondern auch den Aufbau der Studie strukturieren:

1) Wie gestaltet sich die spezifische Lebenssituation von thailändischen Heiratsmigrantinnen in der Schweiz? Mit welchen Problemfeldern werden sie konfrontiert?
2) Was für Ressourcen stehen ihnen zur Bewältigung der ermittelten Problemfelder zur Verfügung?

3) Welche Rolle und Bedeutung kommt dabei der kulturell-religiösen Tradition des Herkunftslandes zu?
4) Inwiefern lassen sich aufgrund bestimmter biografischer Prozesse oder spezieller Lebensereignisse Veränderungen in ihrer Religiosität feststellen?

Die Untersuchung dieser explorativen Fragestellungen erfordert eine geeignete induktive Methode, die nicht nur flexibel an die Gegebenheiten im Untersuchungsfeld angepasst werden kann, sondern auch eine Integration verschiedener theoretischer Bezugspunkte erlaubt. Dabei fiel die Wahl auf die *Grounded Theory*, die sowohl Techniken zur Datenerhebung als auch ein pragmatisches Verfahren zur Analyse von Daten bereitstellt.

3 Grounded Theory als Forschungsstrategie

Die *Grounded Theory* ist im Grunde weniger als spezifische Methode denn als Forschungsstrategie zu betrachten. Aus methodologischer Perspektive ist sie nämlich nicht an spezielle Datentypen, Forschungsrichtungen oder theoretische Interessen gebunden (Strauss 1998: 29–30), weshalb dieses qualitative Verfahren für die Untersuchung der zuvor genannten Fragestellungen besonders gut geeignet ist. Im Folgenden wird dargestellt, was die *Grounded Theory* als Forschungsmethodologie und -methode auszeichnet, und zugleich näher darauf eingegangen, welche Leitlinien, Standards und theoretischen Perspektiven bei der Erhebung und der Analyse der empirischen Daten berücksichtigt wurden.

Die *Grounded Theory* wurde in den 1960er Jahren von Barney Glaser und Anselm Strauss vorgestellt. Beeinflusst durch die sozialphilosophischen Traditionen des amerikanischen Pragmatismus und der Chicagoer Schule (Strübing 2008: 37–49) beschreiben sie in ihrem Werk *The discovery of Grounded Theory* ein analytisches Verfahren, das sie dazu entworfen haben, um »die Bedeutung menschlicher Erfahrung zu entdecken und die grösseren sozialen Strukturen aufzudecken, in denen Bedeutung konstruiert und rekonstruiert wird« (Corbin 2011: 70). Das Ziel des Forschungsprozesses ist letztlich die Formulierung einer erklärend-verstehenden Theorie über den untersuchten Gegenstandbereich. Bei der Arbeit mit *Grounded Theory* geht es somit nicht lediglich um die »dichte Beschreibung« (Geertz 1987) eines empirischen Phänomens. Von den Forschungsergebnissen wird darüber hinaus erwartet, dass es sich um neu entwickeltes Wissen handelt, das sich in bereits verfügbare Wissensbestände eingliedern lässt und somit über eine Systematik und konzeptionelle Dichte verfügt (Strübing 2008: 51).

Glaser und Strauss betrachten die Entwicklung einer Theorie auf der Basis von empirischen Daten als einen interpretativen Prozess, dem verschiedene Techniken und Prozeduren für die Datensammlung und -analyse zugrunde

liegen – und der nicht zuletzt an bestimmte Verfahrensregeln gebunden ist. Da sich die Wege der beiden Gründerväter der *Grounded Theory* in den 1990er Jahren aufgrund grundlegender methodologischer Differenzen trennten, existieren heute parallel zwei Richtungen der *Grounded Theory*, die eine mehr oder weniger unterschiedliche Vorgehensweise nahelegen. Da das Verfahren nach Strauss als wesentlich differenzierter und forschungslogisch besser begründet gilt (ebd.: 65–78), orientiert sich das hier geäusserte Verständnis der Forschungsstrategie an seinen Ausführungen.

3.1 Theoretische Bezugspunkte für die Untersuchung

Es ist naheliegend, ein Verfahren zur empirisch begründeten Theoriebildung als induktive Forschungsstrategie zu bezeichnen. Da jedoch Konzepte und Kategorien nicht ohne aktives Zutun des Forschenden aus dem Datenmaterial emergieren, spielen theoretisches Vorwissen und Kontextwissen auch bei der Arbeit mit *Grounded Theory* eine entscheidende Rolle. Im Gegensatz zu deduktiven Verfahren geht es dabei aber nicht darum, sich vorgängig auf bestimmte theoretische Perspektiven festzulegen resp. dem Datenmaterial theoretische Konzepte überzustülpen, sodass die Gewinnung neuer Erkenntnisse dadurch eingeschränkt wird. Vielmehr wird von den Forschenden eine *theoretische Sensibilität* verlangt, die es erlaubt, theoretische Perspektiven bereits zu Beginn einer Untersuchung in den Ansatz der *Grounded Theory* zu integrieren (Strübing 2008: 56–58), um der Forschungsarbeit resp. der Analyse einen Rahmen zu geben. Obwohl dieser Rahmen nicht vorgängig als geschlossen betrachtet werden darf, liefern theoretisches Vorwissen und Kontextwissen Anhaltspunkte, um verschiedene Variationen eines empirischen Phänomens zu entdecken, entsprechende Vergleiche anzustellen und das weiter unten beschriebene Verfahren der theoretisch geleiteten Datenerhebung anzuwenden, um letztlich eine konzeptionell dichte Theorie zu entwickeln (ebd.: 36–37). Im Verlauf des Forschungsprozesses waren verschiedene theoretische Bezugspunkte zentral, die im Folgenden kurz beleuchtet und teilweise später an entsprechenden Stellen bei der Analyse nochmals aufgegriffen werden.

Copingansätze Die mit Thailänderinnen geführten narrativ-biografischen Interviews legen nahe, dass sich viele von ihnen in schwierigen und nicht selten auch sehr belastenden Lebenssituationen befinden, die einen unmittelbaren Einfluss auf ihre psychische Gesundheit ausüben. Dabei lässt sich beobachten,

dass einige der befragten Akteurinnen gezielt ein religiöses Umfeld aufsuchen, um soziale und psychologische Unterstützung zu erfahren, und/oder sich verstärkt religiösen Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken zuwenden, von welchen sie sich Schutz und Hilfe bezüglich ihrer emotionalen, sozialen wie auch materiellen Anliegen erhoffen. Hinter ihrer Religiosität steht damit eine Vielzahl von psychosozialen und intrapsychischen Motivationen, die im Rahmen der Analyse herausgearbeitet werden sollen.

In der Psychologie existiert eine grosse Bandbreite an Copingansätzen, die sich nicht oder nur bedingt als theoretische Bezugspunkte für diese Studie eignen. Dies ist einerseits darauf zurückzuführen, dass die Untersuchung von Religion als Copinginstrument meist aus einer quantitativen Perspektive erfolgt. Andererseits ist das in der Klinischen Psychologie vorherrschende Verständnis von Religion als vorwiegend dysfunktionales Mittel zur Stressreduktion durch Realitätsflucht für eine religionswissenschaftlich ausgerichtete Untersuchung nicht sonderlich fruchtbar. Insofern galt es einen Copingansatz zu wählen, der sich zur qualitativen Untersuchung von religiösem *Coping* eignet und offen genug ist, um die Vielzahl wie auch die Vielschichtigkeit der hinter religiösen Handlungen vorgefundenen Motivationen bei der Analyse zu berücksichtigen. Als zielführend erwiesen sich insbesondere die Ausführungen zweier Autoren: Zunächst handelt es sich dabei um das theoretische Konzept des Religionspsychologen Kenneth I. Pargament (1997). Seinem *Flow of Coping* (ebd.: 90–130) liegt ein auf diese Studie übertragbares Verständnis des Zusammenspiels von Religion und *Coping* zugrunde, das zugleich eine Basis für die Rekonstruktion von Copingprozessen darstellt. Um nicht nur die vorgefundenen Prozesse, sondern auch die von den befragten Thailänderinnen angewandten religiösen Copingaktivitäten zu erfassen und entsprechend zu systematisieren, wurden des Weiteren auch die Darstellungen des Religionswissenschaftlers Winston L. King (1964) und des Kulturanthropologen Melford E. Spiro (1982) berücksichtigt. Ihre Kategorisierungen von buddhistischen Glaubensvorstellungen erlauben eine Differenzierung zwischen *nibbanischen*, *kammischen* und *apotropäischen* Handlungspraktiken, die jeweils mit unterschiedlichen Zielsetzungen in Verbindung stehen und somit auch Rückschlüsse auf die dahinterstehenden Motivationen zulassen. Eine nähere Darstellung der theoretischen Bezugspunkte zu Religion und *Coping* findet sich in Teil V der Studie, in welcher die Rolle, die Bedeutung und die Funktion von thai-buddhistischer Religiosität im Fokus der Analyse stehen.

Transnationalismus Obwohl dem Theoriekomplex um *Coping* eine zentrale Bedeutung zukommt, wäre es für die Analyse der vorliegenden Fragestellungen wenig aufschlussreich, religiöse Identitäten und Praktiken lediglich auf Strategien zur Bewältigung der Migrationssituation zu reduzieren. Vielmehr sind sie in komplexe Dynamiken zwischen Herkunfts- und Aufenthaltsort verwoben (Lauser 2008: 11), weshalb ein »methodologischer Nationalismus« bei der Betrachtung von Migration abzulehnen ist (Schiller et al. 1992; Wimmer et al. 2002). Im Kontext des Transnationalismus wird Migration nicht als abgeschlossenes Phänomen verstanden, sondern als »transnationaler Prozess« (Schiller et al. 1995: 48), in welchem grenzübergreifende Beziehungen aufrechterhalten werden und für den Alltag der Migrantinnen eine wichtige Bedeutung einnehmen (ebd.: 52–54). Demnach sollte die Bedeutung von Religion im transnationalen Raum gemäss Lauser (2008) auf drei Ebenen sozio-religiöser Erfahrungen erfasst werden, die im Rahmen der Ausarbeitung dieser Studie berücksichtigt wurden: Auf der Mikroebene sind dies *die individuellen und familiären Glaubensvorstellungen und Praktiken*, die von Migrant:innen verwendet werden, um ihre Zugehörigkeit zu Gemeinschaften geltend zu machen. Auf der Mesoebene sind *religiöse Institutionen und Organisationen* zu untersuchen, die transnationale Gemeinschaften sind, da sie ein Verbindungsglied zwischen Herkunfts- und Aufenthaltsort darstellen. Sie stellen den Migrant:innen zudem eine Plattform zur Verfügung, um ihr transnationales Netzwerk im Aufnahmeland zu erweitern und soziale Kontakte zu knüpfen. Auf der Makroebene, die vom *legislativen Regelsystem des Staates* gestaltet wird, sind unter anderem der Umgang mit Religionspluralität wie auch die Migrations- und Integrationspolitik von Bedeutung, die den Migrantinnen unterschiedliche Möglichkeiten eröffnet, sich in verschiedenen religiösen und nationalen Kontexten zu bewegen (ebd.: 15–17).

Identität Die Selbst- und Fremdverortung thailändischer Heiratsmigrantinnen in der Schweizer Gesellschaft wird durch die Differenzierung des Identitätsbegriffs von Brubaker/Cooper (2000) untersucht. Die Autoren unterscheiden den als unscharf und mehrdeutig kritisierten Begriff »Identität« anhand von drei Begriffsgruppen: *Identifikation und Kategorisierung* beschreibt das Spannungsfeld zwischen Selbsteinordnung und Fremdkategorisierung, also womit sich das Individuum selbst identifiziert und wie seine Umwelt es kategorisiert. Die zweite Begriffsgruppe *Selbstverständnis und soziale Positionierung* rückt die »situative Subjektivität« (ebd.: 17) in den Vordergrund, die sowohl das Selbstverständnis als auch die soziale Verortung des Indivi-

duums beinhaltet. Die dritte Begriffsgruppe *Gemeinsamkeit, Verbundenheit, Gruppengefühl* nimmt den Vergemeinschaftungsgedanken auf, indem eine Verbundenheit zu einer geteilten Idee, einem Ziel oder einer Gemeinschaft einerseits aufgrund der Empfindung von Gemeinsamkeit und Gruppengefühl erfolgt. Andererseits geht damit auch die Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen einher. Der Ansatz ermöglicht es, individuelle Positionierungen, Fremdzuschreibungen, Selbstverortungen und Verbundenheitskonstruktionen bei den Migrantinnen zu analysieren, die sowohl für die Untersuchung ihrer Lebenswelt in der Schweiz (Teil IV) als auch jene ihrer religiösen Bezüge (Teil V) relevant sind.

3.2 Datenerhebung

Kennzeichnend für den Forschungsprozess nach *Grounded Theory* ist, dass die Schritte der Datenerhebung, der Datenanalyse sowie der Theoriebildung keinem vorab festgelegten Ablauf folgen, sondern parallel resp. zyklisch erfolgen. Durch das Kodieren und Schreiben von Memos (siehe dazu Kapitel 3.3) entstehen immer wieder neue Fragen, »die nur bearbeitet werden können, indem neue Daten erhoben oder frühere Daten von neuem untersucht werden« (Strauss 1998: 56). Die Erhebung von Daten basiert somit nicht auf im Voraus definierten Kriterien, sondern wird durch analytische Fragestellungen geleitet, die sich aus dem jeweils aktuellen Stand der Theoriebildung ergeben. Da die zu entwickelnde Theorie somit den Bezugspunkt der Datenerhebung darstellt, wird dieses Verfahren als theoretisch geleitete Datenerhebung oder *Theoretical Sampling* bezeichnet. Werden neue Daten in das Sample aufgenommen, so sollen diese jeweils dazu beitragen, möglichst viele Variationen des untersuchten Phänomens aufzuzeigen. Auf diese Weise werden neue Konzepte ausgearbeitet oder bereits vorhandene Konzepte mit neuen Eigenschaften und Dimensionen ergänzt, um letztlich eine möglichst differenzierte Theorie entwickeln zu können (Strübing 2008: 30–31). Die Datenerhebung gilt erst dann als abgeschlossen, wenn sich aus hinzukommenden Daten keine neuen Erkenntnisse gewinnen lassen und somit das Kriterium der *theoretischen Sättigung* erreicht ist (Flick 2007: 161).

Da es sich bei der *Grounded Theory* um eine offene und explorative Methodologie handelt, können auch die Methoden zur Datenerhebung sehr vielfältige Formen annehmen (Corbin 2011: 71). Für diese Studie wurde dabei auf die Methoden der ethnografischen Forschung zurückgegriffen (siehe dazu Kapitel 5,

S. 43). Die Ethnografie liefert die methodischen Werkzeuge, fremde Lebenswelten »von innen« her zu erkunden (Hitzler 2011: 48), und dient der »Rekonstruktion der Arten und Weisen, wie Menschen im Zusammenleben mit anderen *ihre* jeweilige Welt konstruieren«. Zu verstehen, »welchen Sinn Akteure mit ihrem Tun (und Lassen) je verbinden« (ebd.: 51), ist das Ziel der ethnografischen Forschung und zugleich auch das zentrale Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie.

3.3 Auswertung und Analyse

Wie bereits erwähnt, ist das Ziel der *Grounded Theory* nicht lediglich eine Klassifikation oder Beschreibung des Untersuchungsgegenstands, sondern die Bildung theoretischer Konzepte, die einen Erklärungswert für das untersuchte Phänomen haben (Strauss et al. 2007: 75). Um nach und nach zu Interpretationen auf höheren Abstraktionsebenen zu gelangen, ist es notwendig, das Datenmaterial aufzubrechen (Strauss 1998: 91). Im Analyseprozess sind dazu insbesondere das Kodieren und das Schreiben von Memos zentral, worauf im Folgenden näher eingegangen wird.

Zunächst beginnt das dreistufige Kodierverfahren mit dem *offenen Kodieren*, wobei Kategorien und Subkategorien benannt und erste Bezüge zwischen diesen hergestellt werden (ebd.: 95–101). Im Verlauf des *axialen Kodierens* wird konzentrierter auf einzelne Kategorien hin kodiert, wobei jeweils die Eigenschaften und Dimensionen des durch die Kategorie repräsentierten Phänomens und Verbindungen zu anderen Kategorien herausgearbeitet werden. Um diese Zusammenhänge besser erschliessen zu können, wird dabei auf das *Kodierparadigma* zurückgegriffen.[1] Durch dieses lassen sich die Bedingungen, Interaktionen, Strategien und Konsequenzen spezifizieren, die mit dem Auftreten des Phänomens verknüpft sind (ebd.: 56–57 und 101). Sind die für die Forschungsfrage zentralen Kategorien identifiziert, erfolgt das *selektive Kodieren*. Dabei werden alle erarbeiteten Kodes systematisch mit den Schlüsselkategorien in Zusammenhang gestellt, gezielt neue Bezüge gesucht und dementsprechend kodiert (ebd.: 106–107). Für die vorliegende Untersuchung wurde beim Kodieren unterstützend auf die inhaltsanalytische Software Atlas.ti zurückge-

1 Eine auf die Forschungsfrage angewandte, schematische Darstellung des *Kodierparadigmas* befindet sich in Kapitel 6.

griffen, mittels deren sich das Untersuchungsmaterial verwalten und organisieren lässt (Friese 2014).

Begleitet und unterstützt wird der Prozess der Datenanalyse und Theoriebildung zudem durch das Schreiben von Memos. Diese dienen unter anderem der Ausarbeitung von Kategorien und Kodes sowie dem Festhalten von Ideen, theoretischen Gedanken und Entscheidungen. Das fortlaufende Verfassen von Memos ist nicht nur als Denkhilfe und Mittel zur Ergebnissicherung gedacht, sondern leistet einen wesentlichen Beitrag zur Systematisierung der Daten, die letztlich für die Theoriebildung erforderlich ist (Strübing 2004: 34–36).

4 Herausforderungen bei der Erschliessung des Untersuchungsfelds

Die Erschliessung des Untersuchungsfelds war mit verschiedenen Herausforderungen und Problemen verbunden, die im Verlauf der Datenerhebung immer wieder pragmatische Lösungen und Strategieanpassungen erforderlich machten. Um die Forschungsergebnisse letztlich beurteilen zu können, ist es daher wichtig, im Folgenden die Umstände darzustellen, unter welchen die Sammlung der Daten im Zeitraum von April 2016 bis März 2020 stattfand.

4.1 Kontaktaufnahme und Auswahl der Fälle

Die Kontaktaufnahme zu Thailänderinnen erwies sich im gesamten Verlauf der Feldforschung als schwierig. Im Allgemeinen bestand nur eine geringe Bereitschaft, an der Studie mitzuwirken, und auf Interviewanfragen wurde, wenn überhaupt, nur mit grosser Zurückhaltung eingegangen.[1] Dabei waren auch eine scheinbar feste Zusage und der Austausch von Kontaktdaten keine Garantie dafür, dass letztlich ein Wiedersehen stattfinden konnte. Religiöse und kulturelle Veranstaltungen dienten bei der Erschliessung des Untersuchungsfelds nur bedingt als Türöffner. Obwohl an solchen Anlässen teilweise mehrere hundert Personen aus dem In- und Ausland teilnehmen, konnte ich bei diesen Gelegenheiten kaum Interviewpartnerinnen rekrutieren. Die Anwesenden erweckten meist den Eindruck einer geschlossenen Gesellschaft

---

1 Vergleichbare Erfahrungen bei der Felderschliessung werden auch in den Beiträgen in Braun (2004) zur Untersuchung des Thai-Treffs im Berliner Preußenpark geschildert. Seitens der angesprochenen Thailänderinnen wurden auch hier Verständigungs- bzw. Sprachprobleme als Vorwand benutzt, um nicht mit den Forschenden sprechen zu müssen.

und waren auch an kleineren Festen gruppenweise auf den Arealen verteilt. Eine ungezwungene Kontaktaufnahme, ohne dabei mit sozialen Konventionen zu brechen, gestaltete sich daher äusserst schwierig. Zudem schien es oftmals auch so, dass Sprach- und Verständigungsprobleme als gelegene Ausrede benutzt wurden, um nicht mit mir sprechen zu müssen. Das immer wieder aufgekommene Gefühl, die Anwesenden zu stören und einen Fremdkörper in der Festgesellschaft darzustellen, ergab sich nicht zuletzt aus deren Zusammensetzung: Es handelte sich mehrheitlich um Thailänderinnen, die in Begleitung von Schweizer Männern, weiteren Familienmitgliedern und Kindern, mit Kolleginnen oder seltener auch alleine an diese Anlässe anreisten. Schweizerinnen und thailändische Männer waren hingegen nur selten unter ihnen zu finden – was letztlich auch die Heiratspräferenzen und die statistische Zusammensetzung der in der Schweiz lebenden Thais widerspiegelt.[2] Die Erfahrungen im Untersuchungsfeld zeigen daher, dass es ohne eine bekannte Person unter den Anwesenden, die als Türöffner:in fungiert, kaum möglich ist, Kontakte zu knüpfen und sich ins Geschehen zu integrieren. Dies war insbesondere an religiösen Veranstaltungen der Fall, die meist explizit auf Thais ausgerichtet sind.

Es erwies sich somit als erfolgreiche Strategie, den Kontakt zu Thailänderinnen über ihnen bereits bekannte Personen aufzubauen. Das Beisein dieser Personen, gemeinsame Gespräche und gelegentliche Unternehmungen halfen dabei, sich anzunähern und allmählich ein Verhältnis des gegenseitigen Vertrauens zu festigen, das für die Führung von Interviews unabdingbar war. Im Idealfall ermöglichte dieses aufwendige Vorgehen, dass der Kontakt über Jahre hinweg aufrechterhalten und mehrere Befragungen durchgeführt werden konnten. Dies war jedoch nicht immer möglich. Im Umgang mit einigen Frauen kam es immer wieder vor, dass Verabredungen vergessen oder nicht eingehalten wurden, wonach der Kontakt plötzlich abbrach. Da letztlich nie damit gerechnet werden durfte, dass es tatsächlich zu weiteren Treffen kommt, galt es, bei jedem Gespräch so viele Informationen wie möglich zu erheben.

Im Gegensatz zur Zurückhaltung der Frauen zeigten sich ihre Schweizer Partner mehrheitlich sehr interessiert an meiner Forschung. Kennzeichnend für ihre hohe Mitwirkungsbereitschaft war unter anderem, dass es meist die Männer selbst waren, die auf Interviewaufrufe reagierten – während sich auf einen über Jahre hinweg immer wieder in Umlauf gebrachten Handzettel auf

---

2 Zur quantitativen Dimension der Heiratsmigration von Thailänder:innen siehe Teil II, Kapitel 1.1 (S. 57) und insbesondere Abbildung 2, S. 59.

Thai keine einzige Frau bei mir meldete. Die Bereitwilligkeit der Männer, aktiv an der Studie mitzuwirken und dabei auch über sehr persönliche Themen und Probleme zu sprechen, habe ich so nicht erwartet. Es schien daher sinnvoll, für die Rekrutierung von Interviewpartnerinnen gezielter auf Männer zuzugehen, um auf diese Weise auch Kontakt zu ihren thailändischen Frauen herzustellen. Insofern fand das erste Kennenlernen in einigen Fällen im Beisein der (Ehe-)Partner statt, was für den Beziehungsaufbau wie auch die Durchführbarkeit der Studie im Allgemeinen sehr gewinnbringend war. Durch die Involvierung des Ehepartners bekamen vereinbarte Termine nicht nur einen verbindlicheren Charakter, auch konnte durch das Paarinterview eine Vertrauensbasis geschaffen werden, die teilweise auch weitere Verabredungen ohne Partner ermöglichten. Durch diesen Strategiewechsel gelang es also nicht nur, Kontakte aufzubauen, sondern diese auch längerfristig aufrechtzuerhalten.

Aufgrund der im qualitativ ausgerichteten Forschungsdesign von Beginn an tief angesetzten Fallzahl war es besonders wichtig, bei der Zusammenstellung der Stichprobe darauf zu achten, ein möglichst vielfältiges Sample mit einer grossen Variationsbreite in Bezug auf die religiöse Praxis zu erheben.[3] Somit war es erforderlich, in unterschiedlichen Sphären und auch ausserhalb des religiösen Kontextes nach Kontakten zu Thailänderinnen zu suchen. Möglichkeiten dafür ergaben sich durch verschiedene Strategien, die im Folgenden näher dargestellt werden.

Schneeballprinzip Zu Beginn der Forschung habe ich bereits befragte Frauen und Paare im Sinne des Schneeballprinzips um die Vermittlung eines weiteren Kontakts aus ihrem Bekanntenkreis gebeten. Obwohl am Schneeballprinzip kritisiert wird, dass auf diese Weise kein kontrastreiches Sample erschlossen werden kann (Przyborski 2014: 59), war es ein hilfreiches Instrument, um neue Personen im Untersuchungsfeld kennenzulernen. Die auf diese Weise erhaltenen Kontakte verfügten tatsächlich oft über ein ähnliches Profil wie ihre Bekannten und eigneten sich daher meist nicht für die Stichprobe. Dennoch leisteten sie im Rahmen informeller Gespräche einen wichtigen Beitrag dazu, dass ich mich besser im Untersuchungsfeld zurechtfinden konnte. Dem-

3 Wie die Auswertung der Daten in Teil V der Studie zeigt, ist dies anhand der vorliegenden neun Fälle gut gelungen. Um eine weitere theoretische Sättigung zu erreichen, wäre eine Anreicherung durch zusätzliche Fälle vorteilhaft gewesen, was jedoch durch die einschränkenden Massnahmen zur Bekämpfung der Coronavirus-Pandemie verunmöglicht wurde (siehe dazu Kapitel 4.3).

entsprechend verlor das Schneeballprinzip mit dem Voranschreiten der Forschung auch zunehmend an Bedeutung.

Besuche von religiösen und nichtreligiösen Veranstaltungen und privaten Anlässen Sowohl thai-buddhistische als auch nichtreligiöse und private Veranstaltungen boten im Rahmen der Feldforschung zahlreiche Gelegenheiten, mit potenziellen Interviewpartner:innen in Kontakt zu kommen. Wie zuvor bereits ausgeführt, gestaltete sich eine direkte Kontaktaufnahme bei religiösen und kulturellen Anlässen oft sehr schwierig. Insofern eigneten sich solche Anlässe insbesondere für die teilnehmende Beobachtung.

Anschreiben von Thai-Institutionen In der Schweiz gibt es eine Vielzahl von zivilgesellschaftlichen Vereinen, die von thailändischen Migrant:innen geführt werden und mit der thailändischen Kultur, Religion, Bildung oder Selbsthilfethemen in Verbindung stehen.[4] Die Kontaktaufnahme zu diesen Institutionen erfolgte per E-Mail oder über Facebook. Ebenfalls kontaktiert wurden die königlich-thailändische Botschaft in Bern und das königlich-thailändische Generalkonsulat in Basel.

Anschreiben von Schweizer Institutionen für Migrant:innen Auch habe ich diverse Institutionen angeschrieben, die Migrantinnen und binationalen Paaren im Allgemeinen als Anlauf- und Beratungsstellen dienen. Dazu gehören unter anderem die Fachstelle für Frauenhandel und Frauenmigration Zürich (FIZ), die IG Binational, das Schweizerische Arbeiterhilfswerk (SAH) und die Caritas.

Thai-Sprachkurs Gemeinsam mit vier Männern, die in einer Beziehung mit einer Thailänderin stehen, oft nach Thailand reisen und teilweise in absehbarer Zeit nach Thailand auswandern wollen, besuchte ich während rund dreier Jahre einen Thailändisch-Kurs an einer Sprachschule. Dabei bot sich unter anderem eine ideale Gelegenheit, mit Männern von Thai-Frauen in Kontakt zu kommen und einen regelmässigen Austausch mit ihnen zu pflegen. Nicht zuletzt ergaben sich durch den Kurs auch gemeinsame Freizeitunternehmungen, an welchen ich auch die Frauen der Kursteilnehmer kennenlernen konnte.

---

4 Eine Übersicht über thailändische Gruppierungen, Kulturvereine, Interessengemeinschaften und Selbsthilfeorganisationen in der Schweiz befindet sich in Teil IV, Kapitel 3.4, S. 205.

Handzettel Um Interviewpartner:innen für die Studie zu gewinnen, wurde mithilfe einer Dolmetscherin auch ein zweisprachiger Handzettel erstellt, den ich bei verschiedenen Gelegenheiten (etwa unter den Teilnehmenden verschiedener Thai- und Deutsch-Sprachkurse, in thailändischen Restaurants, an Veranstaltungen oder bei zufälligen Begegnungen mit Thais im Alltag) verteilt oder abgegeben habe.

Wie auch auf dem breit gestreuten Handzettel ausgeführt, erklärte ich bei jeder Kontaktaufnahme oder beim Kennenlernen von Frauen und Paaren stets, dass mein Interesse an ihnen an ein Forschungsprojekt an der Universität Luzern gebunden ist. Dennoch war es kaum zu vermeiden, dass nicht sämtliche Personen, mit denen ich im Rahmen der Feldforschung gesprochen hatte, über mein wissenschaftliches Vorhaben Bescheid wussten. Beim Kennenlernen habe ich in der Regel nicht explizit erwähnt, dass der Fokus der Untersuchung insbesondere auf ihren religiösen Bezügen liegt. Vielmehr habe ich das Forschungsthema zunächst breit umschrieben – nämlich dass ich an der thailändischen Kultur und am Leben von Thailänderinnen und deren Ehepartnern interessiert bin. Dabei ging es selbstverständlich nicht darum, das eigentliche Forschungsinteresse zu verschleiern. Vielmehr bestand die Absicht darin, auch Personen ansprechen zu können, die sich selbst nicht als gläubig oder religiös betrachten und es daher abgelehnt hätten, Auskunft zu geben. Um eine vielfältige Stichprobe generieren zu können, war es jedoch wichtig, auch mit solchen Personen in Kontakt zu kommen.

Die befragten Personen wurden stets transparent über die Ziele der Studie und den Umgang mit ihren persönlichen Daten informiert. Sämtliche Interviewpartner:innen erhielten beim ersten Gesprächstermin ein ausführliches Informationsschreiben mit Details zur Untersuchung, die ich ihnen auch mündlich erklärte. Darin enthalten war unter anderem auch die Zusicherung, dass ich die erhobenen Daten vertraulich behandle und nur anonymisiert verwende. Zudem unterschrieben die Befragten jeweils eine Einwilligungserklärung, die bestätigte, dass ich sie über den Datenschutz und das Vorgehen bei der Auswertung ihrer Daten informiert hatte.

Zur Aufnahme der Fälle in die Stichprobe gab es keine von Beginn an festgelegten Kriterien. Vielmehr war für die Auswahl entscheidend, dass ein neuer Fall einen Mehrwert für das *Theoretical Sampling* bietet. Die längere Kennenlernphase vor dem ersten Interview ermöglichte jeweils eine Einschätzung, ob und inwiefern ein Fall das bereits bestehende Sample sinnvoll ergänzt. Die nach Abschluss der Datensammlung vorliegende Stichprobe umfasst 9 Fälle, in denen insgesamt 16 transkribierte Interviews mit verheirateten, aber

auch geschiedenen und nun alleinlebenden Thailänderinnen enthalten sind.[5] Sie wurden teilweise mehrfach als Einzelpersonen und/oder gemeinsam mit ihren Partnern befragt. Ebenfalls befinden sich zwei unverheiratete Paare im Sample, wobei der Aufenthaltsstatus der Frau jeweils durch eine frühere Ehe mit einem Schweizer geregelt wurde. Die befragten Thailänderinnen und (Ehe-)Partner haben ihren derzeitigen Lebensmittelpunkt mit zwei Ausnahmen, die jährlich mehrere Monate in Thailand verbringen, vollständig in die Schweiz gelegt. Je nach Fall halten sich die Frauen erst seit einem Jahr bis hin zu mehreren Jahrzehnten in der Schweiz auf. Einige von ihnen verfügen somit auch über die Schweizer Staatsbürgerschaft. Im Untersuchungsfeld zeigte sich, dass weder die Aufenthaltsdauer noch die Staatsbürgerschaft als Indiz für Sprachkenntnisse und gesellschaftliche Integration zu werten sind, weshalb hierbei keine speziellen Auswahl- oder Ausschlusskriterien festgelegt werden konnten. Interviews wurden ausgeführt, wenn sie in Bezug auf das Sample aussichtsreich und sprachlich realisierbar erschienen. Die Tabelle im Anhang (S. 334) liefert eine Übersicht über sämtliche Interviewpartner:innen sowie deren wichtigste statistische Merkmale, die als Vergleichsgrössen zwischen den Fällen herangezogen werden können.

4.2 Sprachprobleme

Die Sprache war im Umgang mit Thailänderinnen eine der grössten Herausforderungen und bei der Durchführung der Studie im Allgemeinen ein wiederkehrendes Problem. Während einige Frauen bereits in Thailand einen Sprachkurs besuchten oder sich nach wenigen Jahren in der Schweiz mehr oder weniger gut verständigen können, sprechen andere Thai-Frauen auch nach Jahren kaum ausreichend Deutsch, um eine ungezwungene Unterhaltung zu führen. Im Untersuchungsfeld bin ich immer wieder Thailänderinnen begegnet, die mir gegenüber äusserten, dass sie sich für ihre schlechten Sprachkenntnisse schämten. Für einige von ihnen war dies sicherlich auch ein willkommener Vorwand, um Interviewanfragen ablehnen zu können.

Im Umgang mit Thailänderinnen und thailändisch-schweizerischen Paaren war ein hohes Mass an sprachlicher Flexibilität gefordert. Oft wird auch innerhalb der Partnerschaften eine Mischung aus Schweizerdeutsch, Deutsch,

---

5 Über die Interviews hinaus können den Fällen auch diverse Beobachtungs- und Gesprächsprotokolle zugeordnet werden.

Englisch und Thai gesprochen. Während es als Aussenstehende manchmal schwierig war, diesem Sprachgewirr zu folgen, finden sich die Paare in ihrer Alltagskommunikation offenbar gut damit zurecht. Nichtsdestotrotz war festzustellen, dass das Auftreten bzw. das Selbstbewusstsein der Frauen nicht unwesentlich mit ihren Fähigkeiten in der jeweils gesprochenen Sprache verbunden ist. In der Art und Weise, wie sie mit ihren Freundinnen auf Thai sprachen, war oft nicht viel von der Zurückhaltung zu finden, die sich ansonsten in Gesprächen auf Deutsch bemerkbar machte. Es schien oft so, dass sich Thailänderinnen mit der deutschen Sprache nicht sonderlich wohlfühlen, was sich nicht zuletzt in ohnehin eher unnatürlichen Interviewsituationen bemerkbar machte. Insbesondere die Paarinterviews wurden dadurch teilweise negativ beeinflusst. Auf Englisch umzustellen, erwies sich manchmal als nützlich, da dies für alle gleichermassen eine Fremdsprache darstellte und somit das Macht- und Sprachgefälle etwas ausgeglichen werden konnte. Einige Interviews wurden ausschliesslich auf Englisch geführt. Wurden in den Interviews Thai-Begriffe verwendet, die für das Verständnis wichtig erschienen, wurden diese später von einer Dolmetscherin übersetzt. Stand an Veranstaltungen niemand als Übersetzerin zur Verfügung, habe ich teilweise auch Informationen abfotografiert, die ich später mit einer Dolmetscherin oder einer meiner Informantinnen näher betrachtete.[6] Ohne diese Unterstützung – und eine gewisse Toleranz gegenüber Datenverlusten aufgrund von Verständigungsproblemen – wäre das Forschen im Kontext mehrerer Fremdsprachen kaum möglich gewesen. Die Erhebung und die Auswertung von Interviews im Kontext fremder Sprachen gestalteten sich insbesondere zu Beginn der Forschung schwierig, wurden jedoch durch die Konsultation einschlägiger Literatur wie auch die zunehmende Vertrautheit mit den Befragten und dem Untersuchungsfeld erleichtert.[7]

Da der Zugang zu einer fremden Kultur nicht zuletzt durch die Sprache erfolgt, war es für die Untersuchung hilfreich, einen Thailändisch-Sprachkurs zu besuchen. Auch wenn es kaum möglich war, innerhalb der zur Verfügung stehenden Zeit ein überragendes Sprachniveau zu erreichen, so brachte der Kursbesuch, wie bereits erwähnt, einige Vorteile für das Forschungsprojekt

6 Unter den Thailänderinnen, die ich im Rahmen der Feldforschung kennenlernte, habe ich einige geeignete Personen als Schlüsselinformantinnen ausgewählt, die ich für einfache Übersetzungsarbeiten oder Nachfragen öfters kontaktiert habe.

7 Einen Überblick über Strategien für die Erhebung und die Auswertung von Interviews im Kontext fremder Sprachen liefert u.a. Kruse 2012: 27–69.

mit sich. Der Kurs bewährte sich nicht zuletzt auch, da oft bereits minimale Sprachkenntnisse ausreichend waren, um Interesse und Wertschätzung gegenüber der Thai-Kultur zu signalisieren und auf diesem Wege mit Thailänderinnen ins Gespräch zu kommen. Meinen Bemühungen, Thailändisch zu lernen, begegneten viele Thais mit einer sehr zuvorkommenden Haltung – was sich angesichts des ansonsten schwierigen Zugangs zum Untersuchungsfeld als sehr förderlich für das Forschungsvorhaben erwies. Ausserdem war es hin und wieder möglich, einige Wörter aus den Gesprächen unter Thai-Frauen oder zwischen den Eheleuten aufzuschnappen, die zwar durchwegs harmlos waren, aber dennoch nicht für mich als Forscherin bestimmt gewesen wären.

4.3 Corona-Pandemie

Die Corona-Pandemie wird die ethnografische Forschung wohl noch einige Zeit beeinträchtigen. Im Verlauf dieser Studie kam es jedoch lediglich in der letzten Feldforschungsphase ab März 2020 bzw. dem Beginn des ersten Lockdowns zu massiven Einschränkungen, welche die Erhebung von zusätzlichen Fällen und die teilnehmende Beobachtung an Veranstaltungen innerhalb einer nützlichen Frist vor Projektende verunmöglichten. Durch das Verbot von religiösen Versammlungen im Rahmen der Massnahmen zur Bekämpfung des Coronavirus wurden sämtliche Aktivitäten in den Tempeln abgesagt, auch die zahlreichen Thai-Festivals konnten in den darauffolgenden Sommermonaten aufgrund der vom Bundesrat erlassenen Bestimmungen nicht stattfinden. Insofern war es gegen Ende der Forschung auch nicht mehr möglich, die Stichprobe mit Fällen aus der Westschweiz und dem Tessin anzureichern, wie dies zu Beginn der Forschung angedacht war.

Um das Forschungsprojekt dennoch fristgerecht abschliessen zu können, galt es somit gezwungenermassen, mit dem bis zum Ausbruch der ausserordentlichen Lage erhobenen Datenmaterial zu arbeiten. Dabei zeigte sich, dass es sich trotz der geringen Stichprobengrösse um ein sehr kontrastreiches Sample mit einer grossen inhaltlichen Dichte handelte. Eine Erhebung von zusätzlichen Fällen wäre sicherlich optimal gewesen, wobei letztlich fraglich bleibt, ob und inwieweit diese tatsächlich zu einer weiteren theoretischen Sättigung der Stichprobe beigetragen hätten.

5 Methoden der Datenerhebung und Untersuchungsmaterial

Die zuvor beschriebenen Herausforderungen bei der Erschliessung des Untersuchungsfelds erschwerten nicht nur die konkrete Planung der Datenerhebung, sondern führten während des gesamten Forschungsprozesses immer wieder zu unvorhergesehenen Situationen. Obwohl diese das Datenmaterial letztlich bereicherten, sorgten sie für Verunsicherungen, da methodische Lehrbuchstrategien nicht wie gewünscht aufgingen. Es mussten Entscheidungen getroffen werden, die aus methodologischer Hinsicht nicht optimal, jedoch aufgrund der Gegebenheiten im Untersuchungsfeld als notwendig erschienen. So war es ursprünglich etwa nicht vorgesehen gewesen, Paarinterviews zu führen. Die Nachteile, die bei der Anwendung dieser Interviewform zu erwarten waren, schienen zunächst sehr gross zu sein. Zu befürchten war einerseits, dass die Frauen in Gegenwart ihrer Ehemänner nicht offen sprechen würden, und andererseits, dass die Männer aufgrund ihrer sprachlichen Überlegenheit in den Gesprächssituationen unverhältnismässig viel Raum einnehmen könnten. Obwohl dies tatsächlich Probleme sind, die mit dem Entscheid für Paarinterviews einhergingen, erwiesen sie sich schliesslich als grosser Mehrwert für die vorliegende Studie, die ohne den aktiven Einbezug der Ehemänner kaum erfolgreich hätte durchgeführt werden können.

Dass die Datenerhebung den Erfordernissen des Untersuchungsfelds angepasst wird und zur Untersuchung eines Phänomens mehrere Verfahren angewandt werden, ist nicht nur charakteristisch für die Forschungslogik der *Grounded Theory*, sondern entspricht auch den Prinzipien der ethnografischen Forschung (Flick 2007: 296–301). Die Methoden der Ethnografie erwiesen sich im Rahmen der vorliegenden Studie als ideale Werkzeuge zur Datenerhebung, da sie zur Adaption an die nicht planbaren, zufälligen und individuellen Momente innerhalb des Forschungsprozesses konzipiert wurden (ebd.).

Tabelle 1 bietet eine Übersicht über die verwendeten ethnografischen Methoden, die damit verfolgten Ziele sowie das daraus gewonnene Datenmaterial.

Im Folgenden werden die angewandten Methoden bzw. deren konkrete Anwendung im Untersuchungsfeld sowie das daraus gewonnene empirische Datenmaterial näher vorgestellt und kritisch reflektiert.

Tabelle 1: Übersicht über die ethnografischen Methoden und das erhobene Material

Methode	**Ziele**	**Datenmaterial**
Teilnehmende Beobachtung	Erfassung von sozialen Interaktionen, symbolischen Handlungen und anderen nichtsprachlichen Wissensbeständen (Hauser-Schäublin 2008: 47–52) Kontaktaufbau zu potenziellen Interviewpartner:innen	Beobachtungsprotokolle Gesprächsprotokolle Fotografien
Interviews		Transkripte und angehängte Beobachtungsprotokolle
Narrativ-biografische Interviews, Paarinterviews	Erfassung von biografischen Eckdaten und Prozessen: Ereignisse, Erfahrungen und Deutungsmuster (Schlehe 2008: 125) Kennenlernen und Vertrauensaufbau Erfassung von Interaktionen, Aushandlungsprozessen sowie Macht- und Ungleichheitsverhältnissen innerhalb der Partnerschaft (Wimbauer 2017)	
Fokussierte Interviews	Erhebung spezifischer Informationen (Flick 1995: 178–179) Ergänzung vorangegangener Interviews	
Experteninterviews	Erhebung von Spezialwissen durch die Befragung von Expert:innen (Gläser 2009)	

Methode	Ziele	Datenmaterial
Informelle Gespräche	Spontane Erfassung von (persönlichen) Informationen	Gesprächs- resp. Gedächtnisprotokolle
Übersetzungs-arbeiten	Überwindung von Sprachproblemen	Übersetzungen
Recherche- und Sammelarbei-ten	Sammeln von ergänzenden Informationen über das Untersuchungsfeld	Broschüren und Informationsmaterial Vereinsstatuten Medienberichte Dokumentarfilme E-Mail-Korrespondenz Websites

5.1 Teilnehmende Beobachtung

Aufgrund der Schwierigkeiten, mit Thailänderinnen in Kontakt zu kommen, konnte ich das Untersuchungsfeld zu Beginn der Forschung lediglich aus einer Aussenseiterperspektive beobachten. Feldbesuche ohne das Beisein von Kontaktpersonen erwiesen sich jedoch mit zunehmendem Voranschreiten der Forschungsarbeit nur bedingt als zielführend für den Erkenntnisgewinn. Im Alleingang konnte das Geschehen an religiösen Festen und kulturellen Veranstaltungen zwar gut beobachtet werden – doch war es als Aussenseiterin kaum möglich, das Geschehen zu verstehen. Dabei war dieser Umstand nicht nur auf Sprachprobleme zurückzuführen. Vielmehr handelt es sich beim *Verstehen* um ein allgemeines Grundproblem der interpretativen Sozialforschung. Gemäss Knoblauch (2003: 31) besteht dessen Ursache insbesondere darin, dass der Sinn von Handlungen nicht alleine durch die äussere Beobachtung des Verhaltens erfassbar ist. Handlungen zu erschliessen, wird somit erst dann wirklich aufschlussreich, wenn es möglich ist, deren Bedeutung für die beobachteten Personen zu verstehen. Dazu ist eine Interaktion mit den beobachteten Personen letztlich unumgänglich. Um in das Geschehen einzutauchen, mussten somit Kontakte zu Frauen und Paaren aufgebaut werden, die an Veranstaltungen begleitet werden konnten. Erst durch diese tatsächlich *teilnehmende* Beobachtung wurde es möglich, soziale Interaktionen, symbolische Handlungen und andere nichtsprachliche Wissensbestände gewinnbringend zu erfassen, so wie dies durch die Methode beabsichtigt wird (Hauser-Schäublin 2008: 47–52).

Die teilnehmende Beobachtung eröffnete zahlreiche Gelegenheiten, um das Untersuchungsfeld kennenzulernen und in die Lebenswelt meiner Begleitpersonen einzutauchen. Dabei besuchte ich regelmässig religiöse Anlässe im *Wat Srinagarindravararam* in Gretzenbach (SO), im *Wat Dhammapala* in Kandersteg (BE) und Hinterkappelen (BE) sowie im *Wat Phra Dhammakaya* in Arni (BE). Ebenfalls nahm ich an nichtreligiösen Veranstaltungen wie den jährlich stattfindenden Thai-Food-Festivals in Aarau, Bern, Bülach (ZH) und Lachen (SZ) teil. Mit dem Ausbau der Kontakte ergaben sich im Laufe der Zeit auch Einladungen und Treffen zu privaten Freizeitunternehmungen (Geburtstagsfeier, Abendessen, Asia-Markt-Besuche, Spielen mit Kindern sowie Auto- und Zugfahrten) mit Paaren, Frauen und Ehemännern.

Mit zunehmender Vertrautheit wurde es letztlich auch einfacher, sich im Untersuchungsfeld zurechtzufinden, was sich auch positiv auf die Qualität der erhobenen Daten auswirkte. Zu Beginn der Forschung bestanden die aus den Feldnotizen gefertigten Beobachtungsprotokolle meist aus überblicksartigen Gesamteindrücken. Diese widerspiegeln auch die anfänglichen Schwierigkeiten, als Forscherin beim Betreten eines neuen Untersuchungsfeldes zu erkennen, was es dort im Hinblick auf das Forschungsinteresse überhaupt zu beobachten gibt. Erst allmählich entwickelte sich eine selektivere Wahrnehmung, die es ermöglichte, die Darstellungen mit zielgerichteten Beobachtungen zu ergänzen und untersuchungsrelevante Aspekte zu erfassen.

Die im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung gesammelten Daten erwiesen sich als eine wertvolle Ergänzung zu den Interviews. Darüber hinaus waren sie auch für den Erwerb von Kontextwissen über das Untersuchungsfeld wichtig, das den gesamten Forschungsprozess mitgestaltet hat. Weiter waren die Daten auch für die Kontrastierung bei der Analysearbeit fruchtbar. Aufschlussreich waren dabei etwa Situationen, in denen das tatsächliche Verhalten der Frauen den in Gesprächen geäusserten Aussagen widersprach. Wie sich in Teil III dieser Studie zeigt, lieferte dies nicht zuletzt spannende Hinweise auf die Selbst- und Fremdverortung der Frauen zwischen der ethnischen Kolonie und der Residenzgesellschaft.

5.2 Interviews

Bei der Datenerhebung kamen verschiedene Interviewverfahren zur Anwendung, wobei die Rahmenbedingungen bei der Erhebung stets ähnlich waren. So entschieden die Befragten vorab selber, ob die Interviews an einem öffentli-

chen Ort (Kaffee, Restaurant, Büro oder Universität) oder bei sich zu Hause im privaten Raum stattfinden sollten. Wichtig war, dass sich die Befragten in der Interviewsituation wohlfühlten und ungehindert sprechen konnten, wobei sie in der Regel die vertraute Umgebung des eigenen Zuhauses bevorzugten. Dies ermöglichte es zugleich, einen Einblick in den privaten Lebensraum der Frauen und Paare zu erlangen, um zusätzliche Informationen für die Forschung zu gewinnen. Interessant war dabei etwa, ob in den Wohnungen auch religiöse Gegenstände oder ein Hausaltar vorzufinden waren. Beobachtungen und Eindrücke dieser Art wurden in Besuchsprotokollen festgehalten, die vor oder nach den Transkriptionen der jeweiligen Interviews angefügt sind.

Die Länge der Interviews wurde vorab nicht festgelegt, sondern richtete sich jeweils nach der Auskunftsbereitschaft der Befragten. Durchschnittlich dauerten die Interviews zwischen zwei und vier Stunden. Da verhindert werden sollte, dass Interviews abgebrochen werden, kam es vor, dass der Nachfrageteil bei besonders langen narrativ-biografischen Interviews auf einen Folgetermin verschoben wurde. Da jedoch stets einkalkuliert werden musste, dass eventuell kein weiterer Interviewtermin realisiert werden konnte, kam es nur in Ausnahmefällen zu einer solchen Aufteilung. Personen mehrmals zu interviewen, wie dies im Forschungsdesign vorgesehen war, erwies sich im Allgemeinen als vorteilhaft. Da Anknüpfungspunkte an frühere Treffen ausgearbeitet werden konnten, gewann jedes weitere Gespräch an Tiefe.

Sämtliche Interviews wurden mit einem Aufnahmegerät aufgezeichnet und im Anschluss wörtlich transkribiert[1] und anonymisiert.[2] Besonders auffällige Emotionen wie etwa Lachen oder Weinen, aber auch Gesten oder

---

1 Eine Ausnahme stellen hierbei Interviews mit Noi dar. Diese wurden teilweise lediglich als Ge-sprächsprotokolle festgehalten, da die Frau einer Tonaufnahme nicht immer zustimmte.

2 Nicht anonymisiert wurden lediglich Zitate und Aussagen von Personen, die diese im Rahmen ihrer Funktion als Vertreter:innen einer Institution geäussert haben und demnach ohnehin identifizierbar oder namentlich bekannt sind. Ansonsten wurden sämtliche Ortsangaben und Namen von befragten Personen verfremdet. Die Thailänderinnen erhielten dabei Spitznamen (Thai *tschü len*), die in ihrem Heimatland weit verbreitet und im Alltag in der Regel von grösserer Bedeutung als die offiziellen Namen sind. Eltern verleihen ihren Kindern bereits unmittelbar nach der Geburt einen Spitznamen, um damit böse Geister von ihnen fernzuhalten. Thailändische Spitznamen beziehen sich meist auf Eigenschaften, die einer Person gewünscht werden oder zu deren näherer Beschreibung dienen. Im Rahmen dieser Studie wurden sie jedoch zufällig gewählt und sagen damit nichts über die befragten Frauen aus.

Störungen während der Interviews wurden beim Transkribieren angemerkt. Manchmal war es aufgrund der schlechten Verständlichkeit auch nach mehrmaligem Nachhören nicht möglich, bestimmten Details in den Erzählungen der Frauen zu folgen oder den Sinn einzelner Passagen zu erschliessen. Konnten diese nicht durch Nachfragen geklärt werden, mussten sie bei der Analyse als Datenverluste hingenommen werden. Sprachliche Fehler oder unklare Formulierungen wurden für die in der Studie zitierten Passagen der Leserlichkeit zuliebe überarbeitet. In den Transkripten blieben sie jedoch unverändert.

In Rahmen der Studie wurden verschiedene qualitative Interviewverfahren angewandt, die sich insbesondere durch den Grad ihrer Vorstrukturierung unterscheiden. Das heisst, dass den Befragten je nach Art des Interviews mehr oder weniger Raum zukam, um eigene Themen in das Gespräch einzubringen. Im Folgenden werden die jeweiligen Verfahren sowie die Vor- und Nachteile bei deren Anwendung im Untersuchungsfeld näher dargestellt.

Narrativ-biografische Interviews Durch die offen gehaltene Erzählaufforderung und die Zurückhaltung der Interviewenden kommt den Befragten in narrativ-biografischen Interviews (Loch/Rosenthal 2002) besonders viel Raum zu, über Ereignisse, Erfahrungen und Deutungsmuster lebensgeschichtlicher Prozesse zu sprechen, wobei sie diese auch selbst strukturieren (Schlehe 2008: 125). Neben der für die Studie spezifischen Erzählaufforderung[3] enthielten die Interviews somit keine vorgängig festgelegten Fragen und die Interviewpartner:innen entschieden selbst darüber, welche Themen sie ansprechen wollten. Insofern eignete sich dieses Interviewverfahren gut dazu, die Befragten näher kennenzulernen und herauszufiltern, welche Themen sie beschäftigten. Zudem waren die erhobenen biografischen Informationen zu Herkunft, Familie, Ausbildung, Migration, Ehe und der Lebenswelt in der Schweiz letztlich wichtig, um die Ergebnisse der Studie in einen breiteren Kontext stellen zu können.

Wie ergiebig die narrativ-biografischen Interviews jeweils ausfielen, unterschied sich von Fall zu Fall. Einige der befragten Thailänderinnen verfügen über sehr schwierige Lebensgeschichten und -umstände und schienen sich über eine Zuhörerin zu freuen. Andere waren angesichts dieses offenen Vorgehens überfordert und nach längeren Pausen auf Rück- oder Zwischenfragen angewiesen, um wieder in einen Erzählfluss zu kommen. Da sich die

---

3 Diese lautete: »Ich interessiere mich für das Leben von Thailänderinnen in der Schweiz. Bitte erzählen Sie mir Ihre Lebensgeschichte. Angefangen von damals, als Sie noch in Thailand gelebt haben, bis heute, wo Sie hier in der Schweiz leben.«

Interviewführung aufgrund sprachlicher Probleme ohnehin oft schwierig gestaltete, waren immer wieder pragmatische Lösungen erforderlich, um die Datenerhebung weiterführen zu können – auch wenn dies bedeutete, dass ich als Interviewende teilweise eine aktivere Rolle einnehmen musste, als dies bei narrativ-biografischen Interviews eigentlich vorgesehen wäre.

Paarinterviews Wie bereits erwähnt, fand der erste Interviewtermin in einigen Fällen im Beisein der (Ehe-)Partner statt, was heisst, dass einige Thailänderinnen nicht alleine, sondern in Gegenwart ihrer Männer befragt wurden. Dieser Umstand war aus forschungspraktischer Perspektive zwar gewinnbringend, jedoch als Interviewsituation nicht immer optimal – insbesondere dann nicht, wenn zu einem späteren Zeitpunkt keine Einzelinterviews mit den Frauen erhoben werden konnten. Vor allem war zu befürchten, dass die Frauen in Paarinterviews Hemmungen haben könnten, bestimmte Themen anzusprechen, und sich daher anders geben, als dies bei einem Interview unter vier Augen der Fall wäre. Zudem war davon auszugehen, dass die Männer die Interviews aufgrund ihrer sprachlichen Überlegenheit dominieren und es den Frauen dadurch schwerer fallen würde, den ihnen zustehenden Gesprächsraum einzunehmen. Während die Bewahrheitung ersterer Befürchtung kaum einschätzbar ist, erwies sich letztere tatsächlich als ein Problem, dem ich in den Interviews immer wieder entgegenzuwirken versuchte. Nichtsdestotrotz boten die Paarinterviews viele Chancen, aussagekräftige Daten zu erheben. So konnte beispielsweise beobachtet werden, wie die Befragten in konkreten Situationen als Paar interagieren, womit Einblicke in die Macht- und Ungleichheitsverhältnisse innerhalb der Partnerschaft ermöglicht wurden, die letztlich auch zur Beurteilung der Forschungsergebnisse zentral sind.

In der qualitativen Sozialforschung werden Paarinterviews weitaus seltener angewandt als Einzelinterviews, weshalb kaum entsprechende systematisch-methodische und methodologische Überlegungen dazu vorzufinden sind.[4] Es stellte sich also die Frage, wie die ersten Treffen jeweils gestaltet und was dabei zum Gesprächsthema werden sollte. Das Ziel war, beide Partner in das Gespräch zu involvieren und gleichzeitig möglichst viele untersuchungsrelevante Daten zu sammeln – was heisst, dass der Fokus trotz Anwesenheit des Partners auch weiterhin auf die Frau gerichtet sein sollte. Versuchsweise wurde daher die an die Frauen gerichtete Erzählaufforderung des narrativ-

---

4 Für eine Übersicht über die Forschungspraxis im deutschsprachigen Raum und bisherige Anwendungen von Paarinterviews siehe Wimbauer et al. (2017: 17–20).

biografischen Interviews beibehalten und die (Ehe-)Partner wurden darauf hingewiesen, dass sie sich gerne mit Inputs oder Anekdoten in die Erzählung einbringen dürfen, wenn sie dies wünschen.

Selbstverständlich bringt dieses methodische Vorgehen einige – teilweise auch nur vermeintliche – Schwachstellen mit sich. Bereits angesprochen wurde die Gefahr, dass bestimmte Sachverhalte in Paarinterviews eventuell nicht angesprochen oder anders als in Einzelinterviews dargestellt werden. Gemäss Wimbauer et al. (2017: 16–17) ist dies insbesondere darauf zurückzuführen, dass Paare stets in einem Konsens aufzutreten versuchen und somit gerne eine Präsentationsfassade errichten, auf welcher Unstimmigkeiten innerhalb der Partnerschaft keinen Platz finden. Die Erfahrungen im Rahmen dieser Studie zeigen jedoch, dass es in Paarinterviews nicht zwangsläufig der Fall sein muss, dass Konflikte nicht nach aussen getragen werden. In zahlreichen Gesprächssituationen wurden Unstimmigkeiten offen angesprochen und im Verlauf des Interviews ausdiskutiert. Die Dynamik solcher Aushandlungsprozesse innerhalb der Partnerschaft beobachtbar zu machen, erwies sich als grosse Stärke der Paarinterviews. Weiter zeigte sich auch, dass es sowohl in stundenlangen Paar- wie auch Einzelinterviews kaum möglich ist, während der gesamten Zeit eine Präsentationsfassade aufrechtzuerhalten, ohne sich dabei in Widersprüchlichkeiten zu verstricken.

Fokussierte Interviews Nach dem Erstinterview wurden zur Ergänzung und Vertiefung einzelner Sachverhalte nach Möglichkeit Folgeinterviews geführt, die ebenfalls über einen narrativen Charakter verfügten. Fokussierte bzw. themenzentrierte Interviews ermöglichten es, Daten in relativ offener Form zu erheben und gleichzeitig dem Interesse an sehr spezifischen Informationen zu folgen (Flick 1995: 178–179). Dabei ist es den Forschenden auch erlaubt, eine aktive Rolle einzunehmen und von sich aus Themen ins Gespräch einzubringen. Die vorab bestimmten Gesprächsgegenstände ergaben sich aus interessanten Aspekten aus den Erstinterviews oder Erlebnissen aus der teilnehmenden Beobachtung. Zudem konnten bei diesen Gelegenheiten auch Unklarheiten aus früheren Interviews besprochen werden.

Experteninterviews Personen mit besonderem Spezialwissen über untersuchungsrelevante Kontexte wurden im Rahmen von Experteninterviews befragt (Gläser/Laudel 2009). Durch ihre Konzeption als leitfadengestützte Interviews (Hopf 1995: 177) waren diese von allen Interviews am deutlichsten vorstrukturiert. Die Erstellung eines Leitfadens diente jeweils der Vorberei-

tung und Strukturierung der Gespräche mit Vertreterinnen und Vertretern von Institutionen, die aufgrund ihrer Tätigkeiten regelmässig Kontakt zu Thailänderinnen in der Schweiz pflegen und somit über besonderes Expertenwissen verfügen. Aussagen und Zitate, welche diese Personen im Rahmen ihrer Funktion geäussert haben, wurden bei der Transkription nicht anonymisiert. Um spezifische Fragen zu klären, wurden Expert:innen teilweise auch per Telefon befragt oder über E-Mails angeschrieben. Tabelle B im Anhang (S. 332) liefert eine Übersicht über die Expert:innen, die im Rahmen dieser Studie befragt wurden.

5.3 Weiteres Untersuchungsmaterial

Während des Forschungsprozesses habe ich ebenfalls weiteres Untersuchungsmaterial gesammelt, das nicht zuletzt auch als Kontextwissen über das Untersuchungsfeld diente. So geben einige Thai-Vereine regelmässig Flyer oder Broschüren heraus, die über verschiedene Aspekte des täglichen Lebens in der Schweiz informieren. Dieses Informationsmaterial ist nur auf Thailändisch verfügbar, wobei einige relevante Ausgaben übersetzt und somit als Untersuchungsmaterial zugänglich gemacht wurden. Ebenfalls wurden einige Statuten erfasst, in welchen der Sinn und Zweck verschiedener Thai-Vereine erläutert wird. Teilweise bot es sich zudem an, auch Medienberichte und Websites zum Thema ins Untersuchungsmaterial aufzunehmen. Nicht zuletzt war auch die Mitgliedschaft in öffentlichen und privaten Facebook-Gruppen wichtig, um Vorgänge im Feld beobachten zu können.

Informelle Gespräche Informelle Gespräche wurden in der Regel direkt in Memos oder Beobachtungsprotokolle oder Transkripte integriert, womit sie teilweise auch Gesprächsprotokolle darstellen. Informelle Gespräche fanden bei verschiedenen Gelegenheiten statt. So etwa vor oder nach Interviewterminen, an Veranstaltungen und anderen gemeinsamen Freizeitunternehmungen (Einkaufen, Essen, Anschauen von Fotos, Spielen mit Kindern oder Autofahren). Zudem bot der besuchte Thai-Sprachkurs immer wieder Gelegenheiten für Gespräche mit Männern von Thai-Frauen. Mit einer Ausnahme ist den Gesprächsprotokollen gemeinsam, dass sie nicht im Rahmen eines formalen Interviews, sondern mehr oder weniger spontan entstanden sind, als Notizen festgehalten oder erst später aus dem Gedächtnis heraus

verschriftlicht wurden. Da meist keine Tonaufnahmen vorlagen, sind in den Gesprächsprotokollen vor allem sinngemässe Aussagen enthalten.

Übersetzungen Ebenfalls ins Untersuchungsmaterial aufgenommen wurden Übersetzungen von Schlüsselinformantinnen und einer professionellen Dolmetscherin für Thailändisch-Deutsch. Die daraus entstandenen Anmerkungen wurden jeweils an den entsprechenden Stellen direkt in die Transkripte oder Beobachtungs- und Gesprächsprotokolle eingebaut.

6 Zusammenfassung

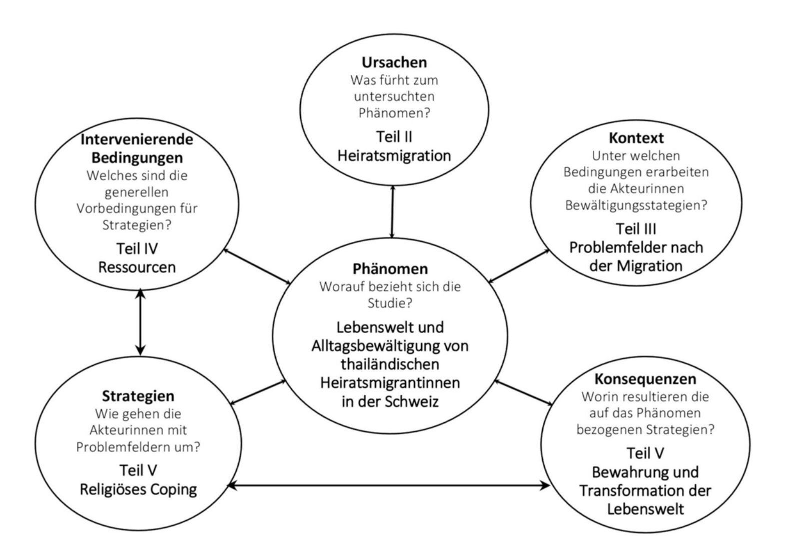
Die vergangenen Ausführungen zielten darauf ab, den gesamten Forschungsprozess von der Planung bis hin zur Durchführung der Studie transparent und nachvollziehbar darzustellen. An dieser Stelle besonders hervorzuheben ist, dass die explorative Forschungsstrategie der *Grounded Theory,* die darauf abzielt, eine induktiv abgeleitete Theorie über ein empirisches Phänomen zu entwickeln, den gesamten Verlauf der Untersuchung wie auch die Darstellung der Untersuchungsergebnisse grundlegend mitgestaltet hat. So sind bereits die untersuchungsleitenden Fragestellungen als Ergebnis einer konsequenten Anwendung des *Kodierparadigmas* zu verstehen. Wie die folgende Darstellung zeigt, hat es damit nicht nur den Erkenntnisgewinn gesteuert, sondern auch den Aufbau der Studie vorgegeben.[1]

Wie aus der Abbildung zu entnehmen ist, gliedert das *Kodierparadigma* die Untersuchung in verschiedene thematische Blöcke, die jeweils separat analysiert wurden. In Teil II werden zunächst die *ursächlichen Bedingungen* und damit jene Faktoren behandelt, die überhaupt dazu führen, dass sich Thailänderinnen für eine Heirat mit einem Schweizer entscheiden und in die Schweiz migrieren. Ebenfalls beachtet werden dabei die Heiratsmotive ihrer (Ehe-)Partner. Im anschliessenden Teil III verschiebt sich der Fokus der Studie von Thailand in die Schweiz, wobei die Problemfelder, mit welchen die Frauen nach ihrer Migration konfrontiert werden, von besonderem Interesse sind. Sie bilden einen Teil der Lebenswelt der Migrantinnen und stellen damit den *Kontext* wie auch die Mikroebene der vorliegenden Studie dar. Die Untersuchung der für die Heiratsmigrantinnen spezifischen Lebenssituation erlaubt in Teil IV auch eine nähere Betrachtung der Ressourcen, die ihnen zur Bewältigung

1 Die Abbildung zeigt das *Kodierparadigma* nach Strauss, wobei sich dessen schematische Darstellung an Strübing (2008: 28) orientiert.

dieser Problemfelder zur Verfügung stehen und somit als *intervenierende Bedingungen* für die Entwicklung von Handlungsstrategien zu verstehen sind. Dabei wird auf einer Mesoebene bereits aufgezeigt, welche Rolle der transnationale Raum und die kulturell-religiöse Tradition der Heiratsmigrantinnen bei ihrem Umgang mit migrationsbedingten Schwierigkeiten einnehmen können, bevor in Teil V schliesslich näher auf die Bedeutung religiöser Bezüge bei der Bewältigung von schwierigen Lebensumständen und psychisch-emotionalen Belastungen eingegangen wird. Damit rücken hierbei schliesslich die mit der Hauptforschungsfrage in Verbindung stehenden *Strategien und Konsequenzen* ins Zentrum des Erkenntnisgewinns, wobei der religiösen Praxis der befragten Thailänderinnen wie auch diesbezüglichen Veränderungen durch biografische Prozesse oder spezielle Lebensereignisse besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Abbildung 1: Der Aufbau der Studie in der Darstellung des Kodierparadigmas



Teil II: Träume – Heirats- und Migrationsmotive

Der Traum vom besseren Leben hat seit den 1970er Jahren zahlreiche Thailänderinnen in die Schweiz geführt, die sich auf der Suche nach ihrem Glück dazu entschieden haben, einen *Farang* (Thai für »Ausländer«) zu heiraten. Hinter ihren Heirats- und Migrationsentscheidungen stehen individuelle Motive und strukturelle Bedingungen, die sowohl mit ihren persönlichen Lebenssituationen als auch ihrem spezifischen Herkunftskontext in Thailand verbunden sind und damit als *ursächliche Bedingungen* des untersuchten Phänomens betrachtet werden können.[2] Wie sich im weiteren Verlauf der Studie immer wieder zeigen wird, haben diese letztlich auch einen nicht unwesentlichen Einfluss auf ihren Alltag in der Schweiz (siehe dazu Teil III, S.109). Um sich der Lebenswelt der befragten Thailänderinnen in ihren grösseren Zusammenhängen annähern zu können, ist es zunächst erforderlich, die strukturellen Mechanismen und individuellen Faktoren näher zu beleuchten, die hinter dem Phänomen Heiratsmigration stehen und sich durch die Herausarbeitung von Parallelen in ihren Migrationsbiografien ermitteln liessen. Um die Ausgangslage der immigrierten Frauen darzustellen, wurde sowohl auf das erhobene Datenmaterial als auch auf die Ergebnisse bisheriger Forschungen zum Thema zurückgegriffen, die anhand von Beispielen aus den Interviews mit Thai-Frauen und deren (Ehe-)Partnern illustriert werden.

---

2 Siehe dazu Abbildung 1 zum Aufbau der Studie in der Darstellung des *Kodierparadigmas*, S. 54.

Bevor im Anschluss näher auf den Prozess der Heiratsmigration und dessen strukturelle Hintergründe (Kapitel 2) sowie die Heiratsmotive der untersuchten Akteurinnen und deren Schweizer Partner (Kapitel 3) eingegangen wird, folgen ein paar allgemeine Betrachtungen (Kapitel 1). Diese sollen aufzeigen, warum im Kontext der Studie überhaupt von Heiratsmigration gesprochen wird bzw. was genau unter dem Phänomen zu verstehen ist und inwiefern es auch durch die ausländerrechtliche Gesetzgebung der Schweiz begünstigt wird.

1 Heiratsmigration von Thai-Frauen in der Schweiz

Obwohl der Frauenanteil an internationalen Migrationsbewegungen schon immer hoch war, wurden Frauen seitens der Migrationsforschung lange übersehen. Erst mit dem Aufkommen feministischer Debatten in Wissenschaft und Forschung wurden Migrationsbewegungen und deren Hintergründe auch geschlechterspezifisch untersucht und die Frau als eigenständige Akteurin sichtbar gemacht. Während Frauen zuvor lediglich in Abhängigkeit zur männlich dominierten Arbeits- und Pioniermigration als nachziehende Familienmitglieder betrachtet wurden, ist mittlerweile nicht nur erwiesen, dass Frauen keinesfalls nur als passive Mit- oder Nachwandernde unterwegs waren, sondern auch, dass sie bei einigen Migrationen seit längerem die Mehrheit stellen (Oswald 2007: 38–39; Kreckel 2013: 21). Auch in Bezug auf die Heiratsmigration von Thai-Frauen in die Schweiz handelt es sich um ein vorwiegend weibliches Migrationsphänomen, wie im Folgenden näher gezeigt wird.[1] Deshalb sind es auch Thai-Frauen und nicht Thai-Männer, die im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung stehen.

1.1 Quantitative Dimension der Heiratsmigration

Dass Frauen ihre Herkunftsländer verlassen und in ein westliches Land migrieren – mit der Absicht, dort zu heiraten oder mit einem Mann zu leben, den sie bereits vor ihrer Zuwanderung geheiratet haben –, lässt sich seit den 1970er

1 Männliche Heiratsmigration wird weniger mit Asien als mit (Nord-)Afrika und Latein- und Südamerika in Verbindung gebracht. Die unterschiedlichen Präferenzen westlicher Männer und Frauen bezüglich der Herkunft ihrer Partnerinnen und Partner stehen unter anderem auch in Zusammenhang mit den im Westen vorherrschenden Konstruktionen von Weiblichkeit und Männlichkeit und damit einhergehenden Rollenbildern.

Jahren zunehmend beobachten. Statistisch gesehen ist die Zunahme der Heiratsmigration von Frauen in den letzten Jahrzehnten jedoch kaum zu belegen, da Staaten die entsprechenden Daten nicht gesondert erheben (Müller-Schneider 2000: 219–222). Die Erhebungen des Bundesamts für Statistik (BfS) zeigen jedoch, dass derzeit mehr als ein Drittel aller neu geschlossenen Ehen binational sind, was heisst, dass Frau und Mann jeweils einer unterschiedlichen Nationalität angehören.[2] Die Entwicklung der Eheschliessungen zwischen Thailänderinnen und Schweizern (wie auch umgekehrt) lässt sich nur bis ins Jahr 1987 zurückverfolgen, da das BfS die Nationalitäten der ausländischen Ehepartner:innen zuvor lediglich nach Kontinenten gruppiert erfasst hat. Bis 2019 wurden rund 15 000 Ehen zwischen Thais und Schweizer:innen geschlossen, wobei es sich in 98 Prozent der Fälle um Thailänderinnen handelt, die einen Schweizer Mann geheiratet haben. Wie die folgende Abbildung 2 zur Entwicklung dieser Eheschliessungen zeigt, kommt es zu jährlichen Schwankungen, wobei sich seit 2003 eine Abnahme der Heiraten feststellen lässt.[3] Konstant auf niedrigem Niveau bleiben hingegen die Eheschliessungen zwischen thailändischen Männern und Schweizerinnen; im Zeitraum von 1987 bis 2019 sind insgesamt nur 330 Fälle verzeichnet, wobei der Durchschnitt bei rund 10 Eheschliessungen jährlich liegt (BfS 2019).

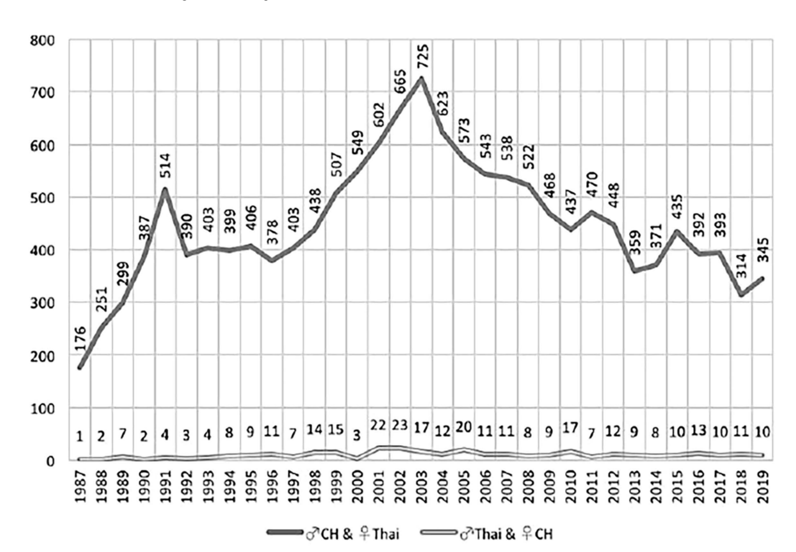
Insofern erstaunt es nicht, dass von den rund 16 000 in der Schweiz lebenden Thais vier Fünftel Frauen sind (ebd.). Unabhängig davon, wo und unter welchen Umständen sich die Ehepartner kennengelernt haben, steht die Immigration dieser Frauen meist in unmittelbarer Verbindung mit ihrer Heirat. Dass dieser Zusammenhang gegeben ist, ist für mich das entscheidende Kriterium dafür, dieses Phänomen als *Heiratsmigration* zu bezeichnen.

---

2 2019 waren es 36 Prozent (BfS).

3 Die Datentabelle zur Abbildung befindet sich in Anhang A, S.331.

Abbildung 2: Entwicklung der Eheschliessungen zwischen Thais und Schwezer:innen von 1987 bis 2019 gemäss BfS



1.2 Begriffsbestimmung

Obwohl sich die Wissenschaft bereits seit einigen Jahren verstärkt mit Heiratsmigration – und zwar insbesondere mit Beziehungen zwischen deutschen Männern und Frauen aus Südostasien – beschäftigt (Beer 1996, Niesner 2000, Ruenkaew 2003, Lauser 2004), fällt auf der Suche nach einer konkreten Begriffsdefinition auf, dass bisher kein Konsens darüber herrscht, was genau unter dem Phänomen zu verstehen ist und wie es theoretisch konzeptualisiert werden kann.

Wird bei der Definition von Heiratsmigration auf einen theoretischen Blickwinkel verzichtet, so lässt sich der Begriff insbesondere durch den Zusammenhang zwischen Heirat und Migration charakterisieren (Müller-Schneider 2000: 219). Glowsky (2007: 289) bemerkt hierzu, »je näher Heirat und Migration zeitlich beieinander liegen, umso wahrscheinlicher handelt es sich um Heiratsmigration«. Beer (1996: 30–31) präzisiert in ihrer Begriffsbestimmung weiter, dass Heiratsmigration stets mit »geografischer und sozialer Mobilität« einhergeht. Wie sich die Zusammenhänge zwischen Heirat und Mi-

gration konkret gestalten, wird im Rahmen des offenen Begriffsverständnisses dieser Autorinnen und Autoren jedoch nicht weiter bestimmt. Diesbezüglich eingeschränkter zeigt sich die Begriffsdefinition von Ruenkaew (2003). Sie bezeichnet Heiratsmigration als »Migration, die mit einer Heirat gekoppelt ist« (ebd.: 35), um hervorzuheben, dass die Migration – und nicht die Heirat – das eigentliche Ziel vieler Frauen darstellt. Da eine Eheschliessung für die meisten Thailänderinnen den einzigen legalen Weg darstellt, eine Aufenthalts- und Arbeitsbewilligung in westlichen Ländern wie der Schweiz zu erhalten (siehe nachfolgendes Kapitel 1.3), dient die Heirat aus dieser Perspektive lediglich als Mittel zum Zweck einer gewünschten Migration – die letztlich auf eine Verbesserung der sozioökonomischen Lebensumstände abzielt. Damit knüpft die Autorin auch an Thadani und Torado (1984: 47–49) an, die Heiratsmigration als eine mit Migration verbundene »soziale Aufwärtsheirat« betrachten.

Die Schwierigkeit einer präzisen Definitionsfindung liegt insbesondere darin, dass Heiratsmigration Teil eines weitaus grösseren Migrationsgeschehens darstellt und es sich somit um ein vielfältiges Phänomen handelt, das zu verschiedenen Zeitpunkten in der Biografie der Migrantinnen unterschiedliche Formen annimmt (Ruenkaew 2003: 104). Die Migrationsbiografien der von mir befragten Thailänderinnen zeigen, dass einige von ihnen gezielt in die touristischen Zentren im Süden Thailands migriert sind, um dort einen heiratswilligen Ausländer kennenzulernen. Ihre (Binnen-)Migration diente zunächst also als Mittel zum Zweck einer gewünschten Heirat mit einem *Farang*. Dass die Eheschliessung letztlich zu einer grenzüberschreitenden Migration in die Schweiz führte, wurde von einigen Frauen mehr in Kauf genommen, als dass sie sich diese tatsächlich gewünscht hätten. Dementsprechend zeigt sich auch, dass die Mehrheit der befragten Immigrantinnen nicht die Absicht mitbringt, sich längerfristig in der Schweiz niederzulassen, und eine spätere Rückwanderung nach Thailand – mit oder ohne Partner – einen festen Bestandteil ihrer Lebensplanung darstellt. Wie in Kapitel 2 noch näher ausgeführt wird, deutet sich damit bereits an, dass eine Heiratsmigration weitaus mehr umfasst als einen einzelnen Akt der Migration, der mit einer Heirat verbunden ist.

Die Vielfalt der vorgefundenen Motive für die Heirats- und Migrationsentscheidungen macht es zudem schwierig, Erklärungsansätze für Heiratsmigration in die Begriffsbestimmung integrieren zu wollen, so wie dies etwa bei Ruenkaew (2003) der Fall ist. Auch wenn es nicht die Absicht der Autorin darstellt, den Frauen bestimmte Handlungsmotive zu unterstellen, so impliziert sie mit ihrem Fokus dennoch, dass ihre Heiratsentscheidungen in erster

Linie auf zweckrationalen Überlegungen beruhen. Bisherige Untersuchungen belegen zwar, dass Heiratsmigration immer mit der Hoffnung auf wirtschaftliche Vorteile und dem Wunsch nach sozialem Aufstieg verbunden ist,[4] zeigen zugleich aber auch die Bedeutung emotionaler Faktoren auf, die für die Lebensentscheidungen der untersuchten Akteurinnen nicht weniger wichtig sind. Auch die in Kapitel 3 dargestellten Heirats- und Migrationsmotive der im Rahmen dieser Studie befragten Thailänderinnen unterstreichen, dass Heiratsmigration stets einen Versuch darstellt, ökonomische wie auch emotionale Interessen zusammenzuführen.

1.3 Die Ehe und das Ausländergesetz

Für Paare in grenzübergreifenden Beziehungen ist es nicht einfach, einen Weg zu finden, ihren Alltag miteinander teilen zu können. Insbesondere Personen aus Drittstaaten, also nichteuropäischen Herkunftsländern, haben aufgrund der restriktiven Migrationspolitik der Schweiz kaum Chancen, einen legalen Aufenthaltsstatus zu erlangen. Erfüllen Thailänderinnen die Bedingungen für eine Arbeitsmigration nicht, können sie sich im Rahmen der Bestimmungen für die Vergabe von Schengen-Visa binnen eines halben Jahres lediglich für drei Monate in der Schweiz aufhalten, bevor sie das Land wieder verlassen müssen. Insofern stellt eine Eheschliessung meist die einzige Möglichkeit dar, längerfristig an der Seite des Partners leben zu können. Damit tragen die ausländerrechtlichen Regelungen nicht unwesentlich dazu bei, dass der Weg zum Standesamt von vielen Paaren im Eiltempo zurückgelegt wird. Beat, ein Ehemann einer Thai-Frau, kritisiert: »Das ist ein Problem bei thailändisch-schweizerischen Beziehungen. […] Sehr, sehr viele sagen dann nach drei Monaten schon, ›wir heiraten‹, dass sie eben nicht mehr zurückmüssen« (1A/732-734). Da die Gesetzeslage diesen Paaren keinen Erfahrungsraum zugesteht, das Zusammenleben zu erproben, ist für viele schwer abschätzbar, worauf sie sich mit einer Eheschliessung einlassen. Dies wird unter anderem am Beispiel von Nüng deutlich. Zum Zeitpunkt ihrer Heirat war sie weder in der Lage, sich mit ihrem zukünftigen Mann zu unterhalten, noch hatte sie eine Vorstellung von den kulturellen Gegebenheiten in der Schweiz:

4 Siehe dazu Beer 1996: 178; Ruenkaew 2003: 161; und Lauser 2004: 33.

> Nachher er [ihr jetziger Ehemann] sagt, wir heiraten und Familie von ihm hat ein Schock gehabt. Ich kenne kein Wort Deutsch, ich keine Wort, ich verstehe kein Wort. Ich keine Ahnung was Kultur. Ich hätte gerne sagen, was ich denke, aber ich kann das nicht. Ich kann nicht Englisch, ich kann nicht Deutsch. Kannst du vorstellen? (5A/491-494)

Dass Paare quasi dazu genötigt sind, sich unter diesen Umständen das Ja-Wort zu geben, ist nicht unumstritten. Dabei stellt sich unter anderem die Frage, ob sie sich auch dann für eine Ehe entschieden hätten, wenn ihnen alternative Möglichkeiten des Zusammenlebens offengestanden hätten. Insofern bleibt vielen Paaren nichts anderes übrig, als grosse bürokratische und finanzielle Aufwände auf sich zu nehmen, um ihren Wunsch nach einem gemeinsamen Alltag zu verwirklichen. Da sich bereits die Gewinnung von Informationen über die mit einer Eheschliessung verbundenen Anforderungen und Verfahren für viele schwierig gestaltet, haben sich im Laufe der Zeit eine Reihe von professionellen Dienstleistern herausgebildet, die Paare gegen ein entsprechendes Honorar auf ihrem Weg vom Visum bis zum Standesamt – sei dies in Thailand oder in der Schweiz – beraten und praktisch unterstützen. Denn grundsätzlich steht es Paaren offen, in der Schweiz oder in Thailand zu heiraten.[5]

Um die Ehe in der Schweiz zu schliessen, muss die Frau zum Zeitpunkt der Heirat über einen legalen Aufenthaltsstatus verfügen.[6] Bei den befragten Thai-Frauen handelte es sich dabei in der Regel um ein dreimonatiges Besuchervisum, das sie auf Einladung einer Person mit einer Niederlassungsbewilligung in der Schweiz bei der Schweizer Vertretung in Bangkok beantragen konnten.[7] Dafür mussten sie unter anderem nachweisen können, dass sie über

---

5 Um nach einer Eheschliessung in Thailand gemeinsam in der Schweiz leben zu können, muss zusätzlich der Anspruch auf Familiennachzug geltend gemacht werden, was wiederum ein separates bürokratisches Verfahren nach sich zieht.

6 Hat die Verlobung bereits vor der Einreise in die Schweiz stattgefunden, empfiehlt das Bundesamt für Migration, ein Einreisegesuch zwecks Vorbereitung der Heirat einzureichen. Auch dabei handelt es sich um eine Kurzaufenthaltsbewilligung, für welche eine Eheschliessung innerhalb von drei Monaten erforderlich ist, da die Frau das Land ansonsten wieder verlassen muss.

7 Die Schengenvisa für die Besucherinnen aus Thailand können direkt bei der Schweizer Vertretung in Bangkok resp. seit 2013 nur noch bei einem vom Bund beauftragten, externen Dienstleister vor Ort gestellt werden. Wie das Eidgenössische Departement für auswärtige Angelegenheiten (EDA) auf Anfrage erklärt, erfolgte diese Auslagerung aufgrund der weltweiten Zunahme der von der Schweiz behandelten Visaanträge. Zu-

ausreichende finanzielle Mittel für die Dauer ihres Aufenthalts in der Schweiz verfügten. Da dies den Frauen jedoch selbstständig nicht möglich war, waren sie dazu jeweils auf eine Bürgschafts- und Garantieerklärung des zukünftigen Ehepartners oder einer bereits in der Schweiz lebenden Verwandten oder Bekannten angewiesen. Die bürgende Person muss die Bereitschaft mitbringen, den Behörden Lohnausweise sowie Konto-, Betreibungs- und Strafregisterauszüge offenzulegen; ebenfalls müssen der Hin- und der Rückflug zum Zeitpunkt der Antragsstellung bereits gebucht und bezahlt sein. Ob die Voraussetzungen für ein Visum tatsächlich erfüllt sind, wird im Einzelfall geprüft, wobei sowohl die allgemeine Lage im Herkunftsland als auch die persönlichen Umstände der gesuchstellenden Person berücksichtigt werden (Mailverkehr mit Ivo Zucha, Staatssekretariat für Migration; 16.1.2019).

Auch wenn die notwendigen Dokumente schliesslich vollständig eingereicht wurden, kann es vorkommen, dass die Visumsvergabe durch die Behörden abgelehnt wird. Einem interviewten Paar ist dies mehrmals passiert. Roland erzählt dazu:

> Wir haben fünf Mal probiert, ein Visum zu bekommen. Fünf Mal. Sie haben es immer abgelehnt, weil sie sich nicht sicher waren, dass sie den Schengenraum und die Schweiz wieder verlassen wird. Erst nach dem sechsten Mal hat es dann endlich geklappt. (2A/211-213).

Damit liess der positive Entscheid letztlich rund eineinhalb Jahre auf sich warten. Dass mehrere Anträge und Rekurse notwendig sind, bis Thailänderinnen schliesslich in die Schweiz einreisen können, kann zwar vorkommen, stellt gemäss dem Staatssekretariat für Migration (SEM) jedoch eine Ausnahme dar. Die folgende Tabelle 2 bietet einen Überblick über die in den vergangenen drei Jahren von Thailänderinnen beantragten Visa in der Schweizer Vertretung in Bangkok. Wie aus der Statistik ersichtlich wird, kommt es nur vereinzelt zur Verweigerung von Visa, während die Mehrheit der Anträge gutgeheissen wird.

---

dem wurde mit Schengen auch die Erfassung der biometrischen Daten der Gesuchstellerinnen und Gesuchsteller eingeführt, was einen weiteren Mehraufwand nach sich zieht. Ohne diese Auslagerung der administrativen Tätigkeiten im Visumbereich hätten in den Schweizer Auslandsvertretungen – so auch in Bangkok – erhebliche bauliche Investitionen getätigt und zusätzliches Personal angestellt werden müssen (Antonia Fischer, Fachspezialistin Visaangelegenheiten, Eidgenössisches Departement für auswärtige Angelegenheiten EDA. Mailverkehr vom 21.1.2019).

Tabelle 2: Anzahl Anträge Besuchervisa von Thailänderinnen bei der Schweizer Vertretung in Bangkok gemäss SEM

Jahr	Anträge total	gutgeheissen	verweigert
2016	3514	3133	381
2017	3471	3009	462
2018	3330	2928	402

Die Gründe für eine Verweigerung eines Visums können vielfältig sein. Nicht zuletzt dürften auch Fälle von Menschenhandel dazu geführt haben, dass die Behörden bei der Visavergabe Vorsicht walten lassen (Hehli 2013a und 2013b). Die Erzählungen eines interviewten Paares liefern zudem ein Bild von den Situationen, die sich im Rahmen der Gesuchstellung abspielen und auch im Hinblick auf eine spätere Eheschliessung problematisch sein können:

> **Heinrich**: Wir sind zwei Stunden in dieser Schweizer Botschaft [gemeint ist die für die Vergabe von Visa zuständige Stelle in Bangkok] gewesen. Ich glaube, ich habe noch nie so viel das Wort ›gottverdammi‹ gehört wie dort drinnen. […] Da kommen… da sieht man furchtbare… Da sieht man manchmal Paare…
> **Nüng**: Ja, genau. Sicher…
> **Heinrich**: Da sagt man sich, hey, wo schaut der hin! Also, dass sie das will, ist mir klar. Aber wo schaut er hin? Weisst du, da sieht man so 70-Jährige mit Minderjährigen da…
> **Nüng**: Mit Kind, weisst du so…
> **Heinrich**: Halbe Kinder, so 20-jährig, und kommen, ja, ich will sie gerne in die Schweiz nehmen, was muss ich da machen? Die Hürden sind natürlich gleich von Anfang an hoch, oder. Und dann beginnen sie zu fluchen. […] Ja, und teilweise [sind das] auch furchtbare Typen, weisst du, so richtige Biertypen und dann kommen sie mit so einem ›Mädi‹ herein. (5A/627-647)

Die von Heinrich kritisierte, klischeehafte Paarkonstellation (alter Mann und junge Frau, die auf wirtschaftliche Vorteile ausgerichtet ist) kann einer späteren Eheschliessung bereits in weitaus weniger offensichtlichen Fällen im Weg stehen. Seit dem Inkrafttreten des Ausländergesetzes im Jahr 2008 haben Zivilstandsbeamt:innen die fremdenpolizeiliche Kompetenz, Eheschliessungen zu verweigern, sollten sie dazu dienen, ausländerrechtliche Bestimmungen

zu umgehen. Um einen Verdacht auf eine Scheinehe zu begründen, genügen bereits vage definierte Indizien. Unter bestimmten Umständen können ein Altersunterschied von mehr als 15 Jahren, Verständigungsschwierigkeiten oder ungenügende Kenntnisse der Lebensumstände des anderen ausreichend sein, um vom Standesamt abgewiesen zu werden. Da diese Kriterien willkürlich auslegbar sind und die Einschätzungen grösstenteils auf Mutmassungen der Beamt:innen beruhen, ist diese Praxis nicht unumstritten. Problematisch ist insbesondere, dass sie zu einer Beschneidung des Rechts auf Ehe und Familie führen kann (Kurt/Chau 2013: 6–9). Ebenfalls zu kritisieren ist, dass die rechtliche Situation von Frauen aus Drittstaaten ungleich schlechter als jene von EU-Bürgerinnen ist. Im Gegensatz zu diesen müssen sie bei einer Eheschliessung nämlich nachweisen, dass sie über einen mit dem Ehepartner geteilten Wohnsitz verfügen, um ihren Anspruch auf Erteilung oder Verlängerung ihrer Aufenthaltsbewilligung geltend machen zu können. Ihre Abhängigkeit vom Ehepartner wird darüber hinaus auch dadurch verstärkt, dass sie die Staatsbürgerschaft seit 1992 nicht mehr automatisch erhalten. Ihr Aufenthaltsrecht ist derzeit bis fünf Jahre nach der Heirat an die Ehe gebunden, was heisst, dass sie dieses im Falle einer Scheidung verlieren (Bryner 2009: 1395–1398).

Dennoch räumen die Behörden geschiedenen Frauen mittlerweile Möglichkeiten ein, das Land nicht verlassen zu müssen. Damit reagierte die Gesetzgebung auch auf bekannt gewordene Fälle, in denen Frauen mit der Androhung auf eine Scheidung gefügig gemacht wurden oder jahrelang in gewaltsamen Ehen ausharrten, um ihren Aufenthaltsstatus nicht zu gefährden. Um in der Schweiz verbleiben zu können, muss eine Frau glaubhaft darlegen können, dass ihre soziale Wiedereingliederung im Herkunftsland kaum möglich erscheint oder sie sich in der Schweiz erfolgreich integriert hat. Neben dem Grad der Integration ist für die Entscheidung der Behörden insbesondere das Vorhandensein gemeinsamer Kinder relevant (ebd.).

Im Allgemeinen liess sich im Rahmen der Feldforschung feststellen, dass die Thailänderinnen diesbezüglich gut über ihre Rechte und Möglichkeiten informiert sind. Ein Umstand, der nicht zuletzt auf die Aufklärungsarbeit zahlreicher Fachstellen und im Rahmen der ethnischen Selbstorganisation entstandener Vereine zurückzuführen ist (siehe dazu Teil IV, Kapitel 3.4: Samaakom Thai: Thailändische Gruppierungen, Kulturvereine, Interessengemeinschaften und Selbsthilfeorganisationen, S. 205).

2 Prozess der Heiratsmigration: Strukturelle Bedingungen des Herkunftskontextes

Die für die vorliegende Studie befragten neun Thailänderinnen lernten ihre Ehepartner entweder im Rahmen eines Ferienaufenthaltes des Mannes in Thailand (zwei Fälle) oder direkt in der Schweiz (sieben Fälle) kennen. Letztere befanden sich zum Zeitpunkt des Kennenlernens ihres Partners in der Schweiz, da sie bereits zuvor mit einem Schweizer verheiratet und nun geschieden oder verwitwet waren (zwei Fälle) oder hier lebende Verwandte oder Bekannte besuchten (fünf Fälle). Dass bereits migrierte Thailänderinnen andere Frauen in die Schweiz einladen und hier mit Männern zu verkuppeln versuchen, kann im Untersuchungsfeld oft beobachtet werden. Der Umstand, dass die Mehrheit der befragten Frauen im Rahmen eines Besuchs von Verwandten oder Bekannten erstmals in die Schweiz einreiste, zeigt nicht zuletzt, dass Heiratsmigration auch im Rahmen von Kettenmigration betrachtet werden muss.[1] Wie in anderen Studien zu Heiratsmigration lässt sich somit auch anhand der vorliegenden Stichprobe feststellen, dass für die Eheanbahnung insbesondere private Kontakte wichtig sind (Beer 1996: 68–69; Tosakul 2010: 186) und die Vermittlung durch kommerzielle Heiratsagenturen mittlerweile kaum mehr eine Rolle spielt (Ruenkaew 2003: 178). Letzteres ist nicht zuletzt auch auf die Entstehung von sozialen Medien und anderen Plattformen im Internet zurückzuführen, die das Kennenlernen auf einer niedrigschwelligen Ebene und ohne die Entstehung besonderer Kosten ermöglichen.

Um die hinter dem Phänomen Heiratsmigration stehenden Mechanismen verstehen zu können, sind die konkreten Umstände des Kennenlernens der

1 Siehe dazu auch: Lise Lense-Møller (Produzentin) & Janus Metz Pedersen, Sine Plambech (Regisseure) (2018): Heartbound: A Different Kind of Love Story (Dokumentarfilm), Dänemark, Niederlande, Schweden: Magic Hour Films.

Ehepartner nur von sekundärer Bedeutung. Sie gliedern sich in eine Reihe von individuellen Besonderheiten, die in sämtlichen der untersuchten Einzelfälle anzutreffen sind, letztlich aber nicht darüber hinwegzutäuschen vermögen, dass der Prozess der Heiratsmigration an sich jeweils sehr ähnlich verläuft. Durch die Biografien der befragten Thailänderinnen lässt sich aufzeigen, dass ihre Heirats- und Migrationsentscheidungen stets durch bestimmte strukturelle Gegebenheiten begünstigt wurden, die mit ihrem spezifischen regionalen Herkunftskontext in Verbindung stehen und somit Parallelen aufweisen. Wie bereits von Ruenkaew bemerkt, zeigen die fallübergreifenden Gemeinsamkeiten, dass »Heiratsmigration [...] Bestandteil eines sehr viel umfassenderen Migrationsgeschehens [ist], das nur manchmal in einem bestimmten Stadium die Auswanderung zum Zweck der Eheschliessung annimmt, aber stets mit Landflucht und anderen Formen der Binnenmigration zusammenhängt« (ebd.: 104). Auch Lauser (2014: 33 und 145) betrachtet Heiratsmigration als Abschluss einer Reihe von gestaffelten Migrationsschritten. Diese anhand der im Rahmen der Studie erhobenen Biografien nachzuzeichnen und damit den Prozess der Heiratsmigration sichtbar zu machen, ist das Ziel der folgenden Ausführungen in diesem Kapitel.

Um den für Heiratsmigrantinnen typischen Migrationsverlauf nachvollziehen zu können, ist es insbesondere wichtig, »den Eindruck von einer einmaligen und isolierten Entscheidung einer Frau zur Heirat eines Ausländers zu überwinden und sich stattdessen einen langwierigen Prozess vorzustellen, dessen Phasen zeitlich weit auseinanderliegen und nicht zwangsläufig zur jeweils folgenden Phase führen« (Ruenkaew 2003: 104). Auf Basis ihrer Untersuchungsdaten definierte Ruenkaew (2003: 104–106) insgesamt fünf solcher Phasen, die sie in ein *Mehrstufenmodell der Heiratsmigration* integriert. Dieses Modell dient im Folgenden als analytisch-deskriptiver Rahmen, der anhand der von mir erhobenen Daten modifiziert und um eine zusätzliche Phase ergänzt wird.

2.1 Das Verlassen des Heimatortes

Das Verlassen des Heimat- oder Geburtsortes in Richtung der Provinzmetropolen kann bereits als erste Phase auf dem Weg zu einer Migration durch Heirat betrachtet werden. Wie Ruenkaew (2003: 105) diesbezüglich feststellte, zeigt sich auch in meinen Untersuchungsdaten, dass keine der befragten Thailänderinnen unmittelbar aus ihrem Heimatort ins Ausland migrierte,

sondern diesem Schritt teilweise mehrere Phasen der Binnen- respektive der Arbeits- oder Bildungsmigration vorausgingen. Daraus soll jedoch nicht geschlossen werden, dass es prinzipiell nicht möglich sein kann, direkt vom Heimatort ins Ausland zu migrieren. Die Migrationsbiografien der befragten Thailänderinnen zeigen nämlich, dass viele von ihnen bereits in ihren Heimatorten Kontakte zu Verwandten oder Bekannten ins Ausland pflegten, die ihnen später durch eine Bürgschaft schliesslich die Einreise in die Schweiz ermöglichten. Auch in früheren Studien ist aufgefallen, dass sich Heiratsmigrantinnen häufig in einem Netzwerk von Verwandten, Bekannten und ehemaligen Nachbarinnen bewegen, die im Rahmen einer Eheschliessung ins Ausland migriert sind und ihnen nun vermittelnd zur Seite stehen (Lauser 2004: 144; Tosakul 2010: 183–187). In diesem Sinne ist davon auszugehen, dass eine Binnenmigration mit zunehmender Vernetzung der Akteurinnen als weniger attraktiv wahrgenommen wird und es insofern bereits früher zu grenzüberschreitenden Migrationen kommen kann. Die Berichte dieser »Vorreiterinnen« spielen für die im Heimatdorf zurückgebliebenen Frauen eine entscheidende Rolle bei ihren Abwägungen, es ihnen gleichzutun. Da es sich dabei oft um schöngefärbte Erfolgsgeschichten handelt, bergen diese auch Gefahren für die Frauen, wie etwa Noi im Interview berichtet:

> Es gibt den Versuch, die Leute auf dem Land zu warnen, dass das Ausland nicht der Himmel ist, wie sie denken. Es gibt auch Hölle. Aber eben, wenn man nicht selber erlebt, dann glaubt man alles nicht. […] Und dann gehen sie [die bereits im Ausland lebenden Thai-Frauen] nach Thailand und sagen, mir geht es gut. Und dann gibt es ein falsches Bild. Und die anderen Frauen denken, oh wow, das will ich auch. Ja, das ist das Problem (3B/316-334).

Auch wenn der Weg von Heiratsmigrantinnen häufig durch Verwandte, Freundinnen oder weitere Bekannte gewiesen wird, sind die Frauen damit nicht vor der Gefahr geschützt, mit falschen Versprechungen ins Ausland gelockt zu werden und schliesslich in der Zwangsprostitution zu landen (Ruenkaew 2003: 136–137). Wie zahlreiche Gerichtsverfahren aus den vergangenen Jahren zeigen, werden in der Schweiz immer wieder Netzwerke von Menschenhändlerringen aufgedeckt, in welchen Thailänderinnen selbst die Protagonistinnen darstellen. Der Verlauf dieser Fälle gestaltet sich dabei stets ähnlich: Thailänderinnen schleusen ihre Landsfrauen mit dem Versprechen einer Arbeitsstelle in die Schweiz ein, wo sie sich anschliessend unter Sklaverei-ähnlichen Bedingungen prostituieren müssen, um ihren Zuhälterinnen die »Reiseschulden«

abzubezahlen.[2] Dass die Opfer von Menschenhandel besonders häufig aus den ländlichen Gebieten im Nordosten Thailands, dem sogenannten *Isaan,* stammen, ist dabei ebenso wenig als Zufall zu betrachten wie der Umstand, dass auch die meisten der befragten Heiratsmigrantinnen (acht der insgesamt neun Fälle) – und die Mehrheit der in der Schweiz lebenden Thai-Frauen im Allgemeinen – in Dörfern im *Isaan* geboren wurden.[3] Der *Isaan,* der an Laos und Kambodscha grenzt, gilt nicht nur als bevölkerungsreichste, sondern auch ärmste Region Thailands, die dem Rest des Landes in seiner wirtschaftlichen, politischen und sozialen Entwicklung nach wie vor hinterherhinkt.[4] Diese Ausgangslage begünstigt nicht nur die Abwanderung der Landbevölkerung in Provinzmetropolen, auch die Heiratsmigration von Frauen ist in diesem Zusammenhang bereits seit einigen Jahrzehnten ein bekanntes Phänomen. So sind beispielsweise allein im Jahr 2004 rund 19 500 Frauen aus dem *Isaan* ins Ausland migriert, weil sie Männer aus westlichen Ländern geheiratet haben (Tosakul 2010: 179).

Wird in der vorliegenden Studie also vom »Leben der Frauen in Thailand« gesprochen, so beziehen sich die Ausführungen stets auf diese spezifische Herkunftsregion und die damit einhergehenden Lebensumstände von Frauen aus der unteren Mittelschicht oder der Unterschicht, die das »einfache Volk« (Thai *Chao Ban*) repräsentieren (Ruenkaew 2003: 58). Um zu verstehen, warum diese Frauen ihre Dörfer im *Isaan* zwar verlassen, jedoch auch nach ihrem Wegzug eng mit diesen verbunden bleiben, ist es zunächst erforderlich, die Lebensbedingungen im Nordosten Thailands und die von der regionalen Bevölkerung geteilte ethnisch-kulturelle Identität näher zu betrachten. Diese ist nicht zuletzt auch für die spätere Untersuchung ihrer religiösen Bezüge in Teil V von Bedeutung.

Zu den in Nordosten Thailands lebenden Menschen (Thai *Khon Isaan*) zählen rund 30 Prozent der insgesamt 69 Millionen Thais, die mehrheitlich den

---

2 Siehe dazu u.a. Portmann 2015.

3 Dieser Befund wird durch Beobachtungen im Untersuchungsfeld wie auch durch Aussagen von Thailänderinnen und den befragten Expert:innen (Josef Burri und Niklaus Krattiger) gestützt.

4 Hierbei ist anzumerken, dass sich die wirtschaftliche Situation im *Isaan* unter Regierungschef Prayut Chan-o-Cha, der seinerseits aus dem *Isaan* stammt, verbessert. Dementsprechend könnte sich die Bedeutung wirtschaftlicher Aspekte beim Verlassen des Heimatdorfes in Zukunft verändern und einen weniger gewichtigen Einfluss auf die Migrationsmotive ausüben.

Laoten näherstehen als den (Zentral-)Thai, weshalb sie oft auch als *Tai-Lao* bezeichnet werden.[5] Diese verfügen unter anderem über eine eigene Sprache mit rund 15 Millionen Sprecherinnen und Sprechern, die ebenfalls dem Laotischen viel ähnlicher ist als der thailändischen Sprache, die an den Schulen unterrichtet wird – womit die Bevölkerung des *Isaan* quasi zweisprachig ist. Insofern verfügt die Region auch über eine eigene ethnische Identität, die nicht mit der durch das politische Zentrum in Bangkok geprägten »Thainess« gleichgesetzt werden darf (Hutter 2019: 1).

Ein typisches *Isaan*-Dorf besteht aus Wohnhäusern, einer Primarschule[6] und einem buddhistischen Tempel (Ruenkaew 2003: 105), der in den ländlichen Gebieten Thailands nebst der Familie den Mittelpunkt des sozialen Lebens darstellt (Hutter 2016: 163). Kennzeichnend ist, dass es in den Dörfern an wichtiger Infrastruktur fehlt. Sie verfügen zwar oft über elektrischen Strom, selten jedoch über Wasserleitungen. Auch sind sie nicht ans öffentliche Verkehrsnetz angeschlossen und die zu den Siedlungen führenden Strassen sind vergleichbar mit Feldwegen, die während der Regenzeit kaum befahrbar sind (ebd.: 105–106). Die Haupteinnahmequelle der Bevölkerung ist die Landwirtschaft, obwohl die Anbaubedingungen für die Bauern schwierig und unwirtschaftlich sind. Die Arbeit auf dem Feld ist nicht nur arbeitsintensiv, sondern fordert auch sämtliche Arbeitskräfte der Familie. Nichtsdestotrotz bleiben die Erträge in der Regel gering. Wenn überhaupt, reichen sie lediglich zur Selbstversorgung (Keyes 2014: 3–7).

Während sich weiterentwickelte Regionen in Thailand meist mit ihren politisch-kulturellen Zentren identifizieren – so etwa Zentralthailand mit Bangkok, Nordthailand mit *Chiang Mai* oder Südthailand mit *Nakhon Si Thammarat* –, existiert im *Isaan* bis heute kein derartiger urbaner Bezugspunkt. Damit bildet das dörfliche Leben nach wie vor die Basis der regionalen Identität (ebd.: 2–3). Wie sich in den Interviews mit Thai-Frauen immer wieder zeigt, hat auch die bäuerliche Familie, die in Thailand die Grundstruktur der Gesellschaft bildet (Ruenkaew 2003: 58), im *Isaan* bis heute nichts an Bedeutung eingebüsst. Da es in Thailand kein mit der Schweiz vergleichbares Sozialsystem gibt, stellt

5 Unter der Bezeichnung *Tai* werden verschiedene in Südostasien und Südchina lebende Ethnien zusammengefasst. Im Falle der *Khon Isaan*, eines der vier *Tai*-Völker innerhalb Thailands, handelt es sich historisch betrachtet um ethnische Lao (Hutter 2016).

6 Eine darüber hinaus reichende Schulbildung ist nur in den nächstgelegenen Provinzmetropolen möglich.

sie für viele die einzige verlässliche Struktur zur Existenzsicherung dar. Gerade die mangelhafte Versorgung im Alter wurde in den Interviews immer wieder als grosses Problem beschrieben. So erzählt Som:

> Bei uns ist so, ab 60 Jahre man bekommt 20 Franken [Rente] im Monat. Das ist nicht viel. Gut, in Thailand muss man nicht Haus mieten, oder. Jede hat eine Haus. Hat Land, wo bisschen Pflanzen, aber das reicht nicht, weil mit der Zeit Thailand ist auch teuer geworden. (7A/480-482)

Kinder zu bekommen, die einen im Alter unterstützen können, stellt unter diesen Bedingungen eine existenzielle Überlebensstrategie dar. Im Interview erzählt Noi, dass es für ihre Mutter daher nicht nachvollziehbar sei, dass sie sich für ein Leben ohne Kinder entschieden habe:

> Meine Mutter will noch immer, dass ich eigene Kinder habe, weil sie glaubt, dass sich dann jemand um mich kümmert, wenn ich alt bin. In Thailand ist es anders, da gibt es zwar auch eine AHV, aber das reicht nicht zum Leben. Man braucht Kinder, um über die Runden zu kommen. Das ist nicht so wie hier, aber das versteht meine Mutter nicht. (3A/93-96)

In den traditionellen Dorfgemeinschaften im *Isaan* lastet der Druck, sich um die Zukunftsabsicherung der Familie kümmern zu müssen, bis heute insbesondere auf den Frauen. Als Mütter bilden sie den Kern der Familien, sind Verwalterinnen der Familienangelegenheiten und tragen die Verantwortung für den Familienbesitz und die Finanzen. Dabei handelt es sich um Aufgaben, die ihnen ein hohes Mass an Respekt und Autorität einbringen. Europäische Kolonialbeamte bemerkten bereits im 19. und 20. Jahrhundert, dass Frauen in Südostasien, unabhängig davon, ob sie verheiratet waren oder nicht, eine bedeutsame Rolle im öffentlichen Leben einnahmen und wirtschaftlich wie auch sozial sehr viel unabhängiger von Männern waren als Frauen im damaligen Westeuropa. Dies machte sich auch im matrilinearen Verwandtschafts- und Erbschaftssystem bemerkbar, das im ländlichen Nordosten Thailands nach wie vor seine Gültigkeit hat. Auch hierbei ist die mütterliche Seite in vielen Belangen wichtiger als die väterliche. So ziehen frisch vermählte Paare etwa meist in das Haus der Eltern der Frau oder beziehen ein eigenes Haus auf deren Grundstück – was gleichzeitig bedeutet, dass Frauen durch eine Heirat eine zusätzliche Arbeitskraft in die Familie einbringen. Sterben die Eltern, werden die Töchter bei der Verteilung der Erbschaft bevorzugt; Männer erben Vermögen primär über ihre Ehefrauen, der Grundbesitz geht in der Regel an die jüngs-

te Tochter, die sich dafür um die Pflege der Eltern kümmert (Ruenkaew 2003: 58–60, Lindberg Falk 2008: 96–97, Grünhagen 2013: 174 und 176).

Da die Bedeutung der Landwirtschaft jedoch rückläufig ist und immer weniger Land an die nächste Generation weitervererbt werden kann, verliert die Rolle der Frau als Haupterbin allmählich ihre Bedeutung. Anstatt eines Erbes finanzieren Eltern einigen Kindern eine höhere Ausbildung und erwarten dafür, dass diese sie als Gegenleistung im Alter unterstützen (Ruenkaew 2003: 58–60). So erlebte das auch Dim:

> For me in my whole life, […], since I was born, I know, I just tried to help family. Many ways I help them. My mom used to tell me all the time: ›I don't have any money, I don't have any big house, big land to give it to you. Only your education, that's how I can help you in the beginning now. Just take it. You must be a good girl.‹ […] I'm not a clever one, I'm not smart one, but I try. I go to school and every time I try my best for a good grade for my family, my mom and my dad proud of me. Every time I do like that, I did that since I know, when I go to school, even as a small one I [was] always the leader of everything and [tried to] make them proud. (6A/1003-1009)

Hierbei wird nicht nur deutlich, dass Dims Eltern die Schulbildung ihrer Tochter als Kompensation für eine Erbschaft betrachten, sondern auch, dass sich Dim bewusst ist, dass ihre Familie von ihrer Unterstützung abhängig ist und daher besonders bemüht ist, gute Leistungen zu erbringen. Die Möglichkeit, die Lebenssituation der Familie wie auch die eigenen Zukunftsperspektiven durch eine höhere Schulbildung zu verbessern, stand insgesamt nur drei von neun befragten Thailänderinnen offen. Der Rest der Frauen verfügt entweder lediglich über einen Primarschul- oder einen Sekundarschulabschluss. Die Untersuchung der Biografien der befragten Thailänderinnen zeigt, dass sie ihre Heimatdörfer durchschnittlich bereits im Alter von 13 Jahren, also unmittelbar nach dem Abschluss der Primarschule, verlassen haben. Die Migration in die nächstgelegene Provinzmetropole lässt sich in fünf Fällen zunächst durch den Besuch einer weiterführenden Schule begründen, in den weiteren vier Fällen handelte es sich um Arbeitsmigration, mittels deren die Familie mit einem zusätzlichen Einkommen unterstützt werden sollte.

Wie in den Interviews deutlich wurde, betrachten es die Frauen aus dem *Isaan* als Pflicht, für ihre Familien zu sorgen, und kommen dieser auch nach ihrer Migration noch nach. Som umschreibt die Motivation dafür folgendermassen:

> Bei unserer Region es gehört, dass die Kinder, wenn einmal aufgewachsen, schauen nach zurück zu die Person, wo du auch sie gebraucht hast. Das gehört zu Region. Am meisten Frauen macht das gerne. Am meisten, ja. Und ich bin auch eine. Mein Schwester alle auch. Wir immer zurückschauen, unterstützen. Wenn Haus muss renovieren oder jede Monat 200, 300 Franken oder wenn sie krank oder so, schicken wir noch dazu. Ja, eine Hilfsbereitschaft. (7A/483-488)

Wie bisherige Studien zeigen, ist die von Som angesprochene Loyalität gegenüber der Herkunftsfamilie bei Frauen aus dem *Isaan* besonders tief verankert (Mills 1997, Tosakul 2010). In diesem Zusammenhang wird in der Literatur oft von *bun kuhn* (Thai für »jemandem etwas Gutes tun«) gesprochen. Dabei handelt es sich um ein in der thailändischen Gesellschaft im Allgemeinen sehr verbreitetes Konzept des Gebens, das mit populärbuddhistischen Vorstellungen des Sammelns guter Verdienste verbunden und im weiteren Sinne als Ausdruck von Reziprozität zu verstehen ist. *Bun kuhn* kann als moralische Verpflichtung verstanden werden, sich bei Personen zu revanchieren, denen man Gutes zu verdanken hat (Tosakul 2010: 191), und ist in diesem Sinne auch als Dankbarkeitsverpflichtung gegenüber den Eltern zu verstehen. Demnach stehen Kinder ihren Eltern gegenüber in der Pflicht, sich dankbar zu zeigen. Im Gegenzug für das Geschenk des Lebens und die geleistete Erziehungsarbeit, schulden sie ihnen Unterstützung (Ruenkaew 2003: 129).

Obwohl die Frauen mit ihrer Migration in die nächstgelegene Provinzmetropole in der Regel mehrere Ziele verfolgen, wurde in den Interviews der Wunsch, die Familie mit einem zusätzlichen Einkommen zu unterstützen, oft besonders hervorgehoben, um die Motivation für den Wegzug zu begründen. Inwieweit es sich dabei um eine freiwillige oder von den Eltern nahegelegte Entscheidung handelte, kann durch die Interviewdaten nicht beurteilt werden. Anders verhält es sich jedoch bei den weiterführenden Migrationsschritten der Frauen. Wie sich im Folgenden zeigen wird, wurde die Entscheidung, nach Bangkok oder in die touristischen Zentren im Süden des Landes zu ziehen, in der Regel sehr bewusst getroffen, um die eigenen Zukunftsperspektiven zu verbessern.

2.2 Die Weiterwanderung nach Bangkok

Bangkok bildet mit seinen rund 8,3 Millionen Einwohnern das politische, wirtschaftliche und soziale Zentrum des Landes, weshalb es viele Thais mit dem Wunsch nach einem besseren Leben in die Grossstadt zieht. Da Frauen aus der ärmeren Landbevölkerung oft nicht in den Genuss einer weiterführenden Schul- oder Berufsausbildung kommen, haben sie auf dem Arbeitsmarkt eine sehr schwierige Position (Grünhagen 2013: 176). Wie sich in den Biografien der befragten Thailänderinnen zeigt, fanden sie in Bangkok Anstellungen im Dienstleistungsbereich oder in der Industrie, die finanziell nur wenig lukrativ waren und ihnen nur geringe Chancen auf finanzielle Eigenständigkeit boten. Die Frauen beschrieben Tätigkeiten in der Gastronomie, der Unterhaltungsbranche, als Dienstmädchen in Privathaushalten oder als Fabrikarbeiterinnen.

Dabei werden Lebens- und Arbeitsbedingungen in der Grossstadt von den Frauen als schlecht beschrieben. So erzählt Nuh über ihre Zeit als Dienstmädchen einer Familie in Bangkok:

> I start work when I was 13 years. I go work in Bangkok. […] I have to take care for baby from my boss. His daughter. All day and all night, you know. Not only one hour. Sometimes I fed up. Too tired for me all day and night. Then I changed work in a company. Many, many company. I'm too tired, because I wake up early, go work and work long, you know. Sometimes 10 hours. Sometimes 11 hours. (2A/120-137)

Nüng, eine ehemalige Fabrikarbeiterin, erzählt zudem, dass sie monatelang Fronarbeit habe leisten müssen, um schliesslich eine Festanstellung zu erhalten. Lediglich das Logis in den fabrikeigenen Unterkünften – meist Massenunterkünfte oder kleine Appartements – sowie tägliche Reisrationen seien gedeckt gewesen. Bis das volle Gehalt bezahlt werde, könne es üblicherweise bis zu ein Jahr dauern. Diese Frist werde seitens der Arbeitgeber:innen damit begründet, dass die Arbeiter:innen über keine Ausbildung und Erfahrung verfügten und bis zu ihrer vollen Produktivität vorerst in ihre Tätigkeiten eingearbeitet werden müssten, wobei sie auch ihre Eignung für eine dauerhafte Anstellung zu beweisen hätten.

Nach ihrem Wegzug stehen die Migrantinnen nicht selten unter grossem Druck. Sie müssen nicht nur für ihre zurückgelassene Familie, sondern auch erstmals selbstständig für ihren eigenen Lebensunterhalt aufkommen. Sich an die Lohnarbeit zu gewöhnen, scheint für viele Frauen aus dem *Isaan*, wo die Tauschwirtschaft und die gemeinsame Arbeit im Familienverband noch üblich

sind, nicht einfach zu sein. Insbesondere äusserten die befragten Frauen Mühe damit, dass in der Stadt – wie auch später in der Schweiz – alles mit Geld bemessen wird. So meint etwa Ying: »Auf dem Land haben wir Gemüse, haben wir Fisch, haben wir. Wir finden alles. Alles sehr einfach. Hier, was kann ich machen? [...] Nur kaufen, kaufen« (1A/429-431). Und auch Lek meint: »Essen eigentlich müssen wir nicht kaufen. Muss man nur tauschen, weil wir haben Garten, wir haben Land zum Reis machen. Ist wirklich schön. Und im Stadt muss man alles kaufen« (4A/39-41). Da die Lebenshaltungskosten in der Stadt höher sind als auf dem Land, gilt es, haushälterisch mit dem verdienten Geld umzugehen. Im Idealfall soll es nicht nur zur Existenzsicherung, sondern auch zum Erwerb von Luxusgütern reichen. Um mit dem modernen Lebensstil mithalten zu können, liessen sich einige der befragten Frauen auch auf ausbeuterische Arbeitsverhältnisse ein. So erzählt etwa Dim:

> I was sleeping with the dog under the pool table. I had to get up around 12 o'clock lunch time or something, quite late. And to work until three o'clock in the morning. By that time, I don't have salary, anything. [...] I could live there, eat with them, that was my salary. Yeah. I said ok, it's my life now. Nothing anymore, so it's fine. I work there. [...] I [got my] money, when I talk to the guests, to the customers, hello, lela, come, come, have a drink... And then if they [take] the drinks, I keep money. Yeah. Example, for one drink like 100 Baht, I would get like 30 Baht. (6A/315-328)

Dims beschriebene Tätigkeit als »Barlady« in einem Nachtklub lässt darauf schliessen, dass sie, wie auch andere der befragten Frauen, zeitweise in der Prostitution tätig war. Offen darüber gesprochen hat jedoch keine der Frauen, was unter anderem darauf zurückzuführen sein dürfte, dass Prostitution in Thailand seit 1960 illegal ist. Sie wird hauptsächlich unter verschiedenen Deckmänteln resp. in als Bars, Hotels, Diskotheken, Schönheits- oder Massagesalons getarnten Bordellen betrieben, in denen auf Kundenwunsch auch sexuelle Dienstleitungen angeboten werden. Insofern lassen sich auch keine klaren statistischen Angaben darüber finden, wie viele Sexarbeiterinnen es in Thailand gibt. Klar ist jedoch, dass die thailändische Sexindustrie enorme Ausmasse angenommen hat – und dies nicht erst seit dem Aufkommen des Massentourismus in den späten 1970er Jahren. Ins Rollen gebracht wurde diese Entwicklung bereits während des Vietnamkrieges, wobei Thailand resp. Bangkok und *Pattaya* amerikanischen Soldaten als Erholungszentren diente. Dass die sieben Urlaubstage von R&R *(Rest and Recreation)* von Soldaten inoffiziell I&I *(Intercourse and Intoxication)* genannt wurden, sagt bereits viel

darüber aus, wie es in den US-Stützpunkten in Thailand zu und herging. Neben den zahlreichen Etablissements zur Verrichtung sexueller Dienstleistungen war es auch üblich, dass sich die Soldaten Ehefrauen, sogenannte *Mia chau*, mieteten, die ihnen nicht nur sexuell dienlich waren, sondern auch für sie kochten und putzten. Mit dem Abzug der Soldaten nach Kriegsende brach der so entstandene Industriezweig nicht zusammen, sondern wurde von der lokalen Bevölkerung weitergeführt. Bis Sextouristen aus dem Westen die amerikanischen Soldatentruppen ablösten, wurde er insbesondere von thailändischen Männern in Anspruch genommen – gesellschaftlich toleriert durch den ohnehin sehr freizügigen sexuellen Verhaltenskodex für Männer in der thailändischen Gesellschaft (Grünhagen 2013: 177–178).

Es ist nicht unüblich, dass Frauen aus Bauernfamilien im *Isaan* früher oder später in Kontakt mit der Sexindustrie kommen. Ihr Einstieg in die Prostitution erfolgt direkt oder über Umwege, meistens sind es auch hier Freundinnen, Schwestern oder sonstige Verwandte, die ihnen den Weg weisen (Ruenkaew 2003: 136–137). Auch wenn die Prostitution in Thailand gesellschaftlich verpönt ist, können die Frauen gemäss Ruenkaew (2003: 130–131) damit rechnen, dass ihre Tätigkeiten toleriert werden, sofern sie damit die wirtschaftliche Situation ihrer Familien verbessern. Frauen, die im Sexgewerbe tätig sind, verfolgen damit in der Regel klare Zielsetzungen und wollen nur so lange in diesem Metier arbeiten, bis sie diese Ziele erreicht haben. Die Beweggründe für den Einstieg in die Prostitution sind unterschiedlich: Neben den bereits genannten Gründen, wie der Nachahmung erfolgreicher Vorgängerinnen oder wirtschaftlichen Engpässen, suchen einige der Frauen auch einen Ehemann oder einen Ersatzvater für ihre Kinder (ebd.: 133–137). Letztgenanntes ist dabei ein nicht zu unterschätzender Faktor bei der Entscheidung für einen weiteren Migrationsschritt in Richtung Süden. Da Frauen aus dem *Isaan* schlechtere Chancen auf dem Arbeitsmarkt haben und daher meist nur wenig lukrativen Berufen nachgehen, sind sie in der Regel von einem Mann als Versorger abhängig und eine Heirat ist für sie zur Existenzsicherung quasi zwingend (Grünhagen 2013: 176–177). Einen *Farang* zu finden, der ihnen den Weg zu mehr Sicherheit und Wohlstand ebnen und zugleich den Ausstieg aus der Prostitution ermöglichen kann, war etwa für Dim das Ziel ihrer Migration. Im Interview erzählt sie:

> [My uncle is a fortune teller and] he said, by the time, when my life, when I was down and [had] a lot of problems, he just, he's the one, who was helping me a lot. He said, you don't have to worry, your life will be better. Bet-

> ter. Believe me. But you cannot live here anymore, you must go to South of Thailand. [...] You will see [a *Farang*] guy to help you. That's the *one* I met [ihr jetziger Schweizer Ehemann]. That's why I chose Khao Lak, yeah. So I [went] there. My uncle said: »It's ok now. You have been through a hard life here, do everything whatever you have to do, just do it, you'll pass it. You'll pass it.« And then I was ok, because I cried every day. (6A/417-431)

2.3 Die Übersiedlung in den Süden

Ruenkaew (2003: 106) stellt im Allgemeinen »ein[en] Pfad der Migration zur Prostitution« fest und betitelt diese Phase der Migration als »Übersiedlung in die Zentren sexueller Dienstleistungen«, welche sich zugleich auch mit den touristischen Zentren im Süden des Landes decken, so etwa *Khao Lak*, *Phuket* oder *Pattaya*. Hotels, Restaurants, Bars, Souvenirshops sowie der Verkauf von Waren und Dienstleistungen am Strand bieten nicht nur Möglichkeiten für ein Einkommen, sondern auch Gelegenheiten, einen *Farang* kennenzulernen. Wie die Schilderungen der Frauen nahelegen, verlaufen die Grenzen zur Prostitution dabei fliessend.

Dim, die nach ihrer Migration in den Süden in einem Hotel Arbeit fand, traf dort auf eine Vielzahl von Männern aus dem Westen, die an ihr als Partnerin interessiert gewesen seien, wie sie weitererzählt:

> Because for me, when I work there many, a lot of foreigners, a lot of *Farang* guys around me and then they all fall in love with me, this and that, they happy, they want to be boyfriend with me, something like that, you know. From many countries. Denmark, Sweden, Switzerland, Germany, ahhh... (6A/408-410)

Gemäss der Interviewpartnerin lag die Schwierigkeit insbesondere darin, heiratswillige Männer von Sextouristen zu unterscheiden. Um Klarheit über die Absichten ihrer Bekanntschaften zu gewinnen, musste der Kontakt auch nach deren Rückreise aufrechterhalten werden. Dim versuchte dabei, ihre Kandidaten dazu zu bewegen, sie wieder in Thailand zu besuchen, um sie zu testen:

> I have one guy from Sweden, he fall in love with me as well and then he booked the ticket, he sent me everything by that time. [...] I said, if you want to come for sex now, you must cancel your ticket now. For me I could not give you that, if that's what you want. But if you want to know more, know about

> me more, we learn more each other, ok, more than welcome, you come. Suddenly he cancelled his ticket. (6A/571-576)

Bei ihrem jetzigen Ehemann hatte sie jedoch mehr Erfolg. Er akzeptierte ihre Bedingung und besuchte sie wieder in der Pension – wobei er sie schliesslich zu sich in die Schweiz einlud:

> He came and we spent more time together, some more. And then he asking me, would you like to come to see another country? I said, of course I'd like to see another country, but have no money! How? […] Have no money, nothing. He said, if I ask you to come to visit me in Switzerland would you like to come? Because you see my friends, my family and you know, even the same year around five months later […] I made the trip to Switzerland, even the first year we met. (6A/589-597).

Wie die Geschichte von Dim exemplarisch zeigt, stellten die touristischen Zentren im Süden, wie auch Bangkok, die Ausgangspunkte für die transnationale Migration der befragten Frauen dar. Auch interviewte Frauen, die ihre späteren Ehemänner nicht in Thailand, sondern direkt in der Schweiz kennenlernten, haben in dieser Phase ihrer Migrationsgeschichte den Wunsch gefasst, bereits mit einem *Farang* verheiratete Thailänderinnen in der Schweiz zu besuchen.

Gemäss der Untersuchung von Ruenkaew (2003: 106 und 141–144) gibt es jedoch auch viele Frauen, die es zu diesem Zeitpunkt bevorzugen, wieder in ihre Heimatorte zurückzukehren. Auch in meinem Sample liess sich feststellen, dass Frauen vor ihrer Eheschliessung mit einem *Farang* gelegentlich in ihre Heimatdörfer im *Isaan* zurückkehrten.

2.4 Rückkehr ins Heimatdorf

Angesichts der schwierigen Lebens- und Arbeitsbedingungen in Bangkok oder den touristischen Zentren im Süden entschieden sich einige Frauen für eine oftmals auch nur zeitweilige Rückkehr in ihre Heimatdörfer. In der Untersuchung von Ruenkaew (2003: 142) waren es insbesondere familiäre Verpflichtungen und Schwierigkeiten, sich an die neue soziale Umgebung anzupassen, welche die Frauen zu diesem Schritt bewogen. So erzählt etwa auch Lek, dass sie Mühe damit hatte, Gefallen am anonymen Leben in der Stadt zu finden. Im

Interview umschreibt sie den Alltag in Bangkok im Kontrast zu ihrem Heimatdorf im *Isaan:*

> In Bangkok leben ich nicht so gerne wie im Land. Weil im Land, die Leute ist nett. In Bangkok die Leute sprechen nicht so viel miteinander. Am meisten die Leute denken und Stress wie in Zürich, wie im Moment Stress. Morgen arbeiten, Abend zurück. Und keine Zeit. Im Land wir sind ganze Zeit miteinander sprechen. (4A/35-39)

Die Migrationsgeschichten zeigen, dass eine Rückkehr ins Heimatdorf von einigen Frauen als Scheitern empfunden wurde und insofern keine Option darstellte, bevor sie keinen sichtbaren Erfolg, so etwa regelmässige finanzielle Unterstützungen eines *Farang* oder gar eine Verlobung, nachzuweisen hatten. So berichten die befragten Frauen etwa von einer Rückkehr ins Heimatdorf, nachdem ihr Besuchervisum in der Schweiz ausgelaufen war und sie für mindestens drei Monate nach Thailand hatten zurückkehren müssen, bevor sie wiederum einreisen und heiraten konnten.

Insbesondere deutlich wurde dies am Beispiel von Dim. Da sie nicht wollte, dass ihre Familie erfährt, unter welchen Bedingungen sie im Süden Thailands als »Barlady« arbeitete, brach sie den Kontakt zu dieser für zwei Jahre ab: »Because I felt like, I don't want them to know. I mean… I got a hard life, you know, I just disappeared for two years« (6A/376-377). Wie Dim unter Tränen berichtete, kam eine Rückkehr zur Familie auch dann nicht infrage, als sie vernahm, dass ihr Vater verstorben war – ein weiterer Umstand, der darauf hindeutet, wie gross ihre Scham vor der Familie gewesen sein muss. Ein Wendepunkt zeichnete sich erst dann ab, als sie einen *Farang* aus der Schweiz kennenlernte, der beabsichtigte, sie zu heiraten. Gemeinsam besuchten sie ihre Familie, um das Einverständnis für die bevorstehende Eheschliessung einzuholen. Nicht zuletzt sollte ihr Verlobter dabei auch die Gelegenheit erhalten, der Familie den Brautpreis zu übergeben: »In our Thai culture, when you get married you have to have money. And then the gold or money give it to the parents« (6A/1026-1027), erklärt Dim. Der Brautpreis ist als eine Art Rückzahlung an die Eltern der Frau zu verstehen, um ihnen für die Erziehung und Versorgung der Braut zu danken. Heutzutage wird er jedoch oft nur noch symbolisch verlangt und den Vermählten anschliessend als Startkapital für die Familiengründung zur Verfügung gestellt (Ruenkaew 2003: 61). Im Fall von Dim hatte ihr Verlobter letztlich nur das Dorffest anlässlich der Hochzeit zu bezahlen.

Dass Dim erst im Kontext ihrer Eheschliessung wieder Kontakt zu ihrer Familie aufnahm, zeigt, dass es ihr erst als Ehefrau eines *Farang* möglich wur-

de, ein gesellschaftlich anerkanntes Leben zu führen, das sie im Gegensatz zu ihrer Vergangenheit als »Barlady« nicht mehr zu verheimlichen brauchte. Insofern war sie sich bewusst darüber, dass ihre Heirat mit einem *Farang* in ihrem Heimatdorf als Erfolg gewertet wird – zumal gerade in den ländlichen Gebieten, wo Ehen insbesondere der Existenzabsicherung gelten und der soziale und ökonomische Status eines Ehepartners eine besonders grosse Rolle spielt. Obwohl die Partnerwahl in erster Linie individuell erfolgt und arrangierte Ehen nicht üblich sind, werden das Wohl der Familie und der Rat der Eltern meist in die Heiratsentscheidung miteinbezogen (ebd.: 60–61). Da Heiratsmigration mit der Hoffnung auf einen sozialen und ökonomischen Aufstieg einhergeht – und zwar für die heiratende Frau als auch deren Herkunftsfamilie (Lauser 2004: 146) –, wählen die Frauen bewusst Männer aus, welche die Bereitschaft mitbringen, zum Unterhalt der Herkunftsfamilie beizutragen und Verantwortung für deren künftiges Wohl zu übernehmen, auch wenn das Paar schliesslich in der Schweiz lebt. Dass die Frauen dazu in der Lage sind, ihre Heirat an Bedingungen zu knüpfen, zeigt zugleich auf, dass sie sich nicht aus einer Notlage heraus »verkaufen« und somit dazu gezwungen sind, den erstbesten Kandidaten zu heiraten. Vielmehr sind die Frauen an der Aushandlung der Konditionen beteiligt (Ruenkaew 2003: 184), bevor sie sich dazu entscheiden, einen *Farang* zu heiraten und mit ihm ins Ausland zu migrieren.

2.5 Transnationale Migration

Durch die transnationale Migration in Zusammenhang mit einer Eheschliessung kann eine Heiratsmigration schliesslich als solche erkannt werden. In den Untersuchungen von Ruenkaew (2003: 106) und Lauser (2004: 146) steht diese am Ende der gestaffelten Schritte, die im Vergangenen dargestellt wurden. Wie sich im Rahmen der vorliegenden Studie zeigt, greift es jedoch zu kurz, den durch eine Heirat bedingte Grenzübertritt ins Ausland als Ende des Phänomens zu betrachten. Zumal die Frauen in vielen Fällen äusserten, dass sie eine Rückkehr nach Thailand anstrebten, wurde deutlich, dass ihre Migrationsgeschichten damit nicht abgeschlossen sind und das *Mehrstufenmodell der Heiratsmigration* somit um eine Phase der Rückwanderung ergänzt werden muss.

2.6 Remigration nach Thailand

Die vergangenen Ausführungen haben gezeigt, dass Heiratsmigration als mehrstufigen Prozess betrachtet werden muss. Dabei steht das Phänomen von Frauen, die einst ihre Heimatdörfer im Nordosten Thailands verlassen haben und schliesslich wohlhabend zurückgekehrt sind und somit anderen Frauen als Vorbilder dienen, nicht nur am Anfang, sondern auch am Ende des Prozesses. So zeigte sich in den Interviews mit Thai-Frauen, dass nur die wenigsten unter ihnen die Absicht einer permanenten Migration hegen und sich, nachdem das Ziel der materiellen Absicherung erreicht ist, eine Rückkehr nach Thailand wünschen. Viele erachten die Schweiz daher nur als einen vorübergehenden Lebensmittelpunkt und bereiten sich durch den Kauf von Land oder den Bau eines Hauses bereits viele Jahre im Voraus auf ihre Remigration vor. Gerade ein Hausbau im Heimatdorf ist für viele *Isaan*-Frauen ein sichtbarer Ausdruck jenes Erfolgs, den sie sich letztlich durch ihre Migration erhofft haben, und dient ihnen im Falle einer vorzeitigen Scheidung nicht zuletzt als Absicherung ihrer Existenz.[7]

Wie sich in den Interviews zeigte, wünschen sich auch die meisten Ehepartner von Thai-Frauen, spätestens nach ihrer Pensionierung gemeinsam mit ihren Frauen nach Thailand auszuwandern. Somit erstaunt es kaum, dass es sich bei 90 Prozent der rund 27 000 Ausländer im *Isaan* um Männer aus dem Westen handelt, die mit einer Frau aus der Region verheiratet sind. Im *Isaan* konzentrieren sie sich insbesondere in den dichter besiedelten Provinzen *Udon Thani*, *Khon Kaen* und *Nakhon Ratchasima*, während im restlichen Thailand insbesondere die Badeorte *Hua Hin* und *Cha Am* beliebt bei Pensionären und deren thailändischen Partnerinnen sind (Hutter 2019: 1–2). Wie andere Migrationen lässt sich damit auch Heiratsmigration als Teil eines Zyklus betrachten, der in einem Zusammenhang mit den unterschiedlichen Lebensphasen der Ehepartner steht (Beer 1996: 27). Während der Phase der Berufstätigkeit bietet die

7 Anders sieht es für die Männer aus, sofern sie sich nicht eingehend mit der thailändischen Gesetzgebung befasst haben. Demgemäss dürfen Ausländer nämlich kein Land besitzen. Bauen sie ein Haus, wird in der Regel alles über den Namen der thailändischen Partnerin eingetragen; für den Ausländer kann eine Nutzungsklausel eingetragen werden, die ihm ein Wohnrecht zuspricht. Obwohl er die finanziellen Mittel eingebracht hat, kann er im Falle einer Scheidung meist keinerlei Ansprüche geltend machen. Im Rahmen der Feldforschung wurden mir verschiedene Geschichten von Männern zugetragen, die ihr Haus trotz Wohnrecht verlassen mussten, weil sie von der thailändischen Familie der Ehefrau aus dem Haus gemobbt wurden.

Schweiz als Lebensmittelpunkt mehr Vorteile als Thailand, gerade im Hinblick auf die finanzielle Absicherung, die schliesslich den Ruhestand in Thailand ermöglichen soll.

Insofern sind viele der im Rahmen dieser Studie befragten Paare derzeit dabei, ihre Zukunft in Thailand zu planen, und tätigen dementsprechende Investitionen, die andere Frauen wiederum dazu anregen, einen *Farang* zu heiraten, um sich ihren Wunsch nach Wohlstand zu erfüllen. Noi meint hierzu: »Das ist wie eine Tradition schon, wenn ein *Farang* kommt, der gibt, die Nachbarn schauen, ah, der andere Nachbar hat neue Toilette, neue Wohnzimmer, ich möchte auch so« (3B/327-329). Der von Noi beschriebene Mechanismus bleibt für die Herkunftsregion der Frauen nicht ohne Folgen. Wie Patcharin Lapanun (2019) in ihrer Studie beschreibt, hat sich durch die transnationalen Beziehungen zwischen Thai-Frauen und Ausländern eine neue soziale Klasse herausgebildet, die sich durch ihren Lebensstil wie auch ihr Konsumverhalten von der herkömmlichen Dorfbevölkerung abhebt und damit die traditionellen Dorfhierarchien und -eliten im *Isaan* infrage stellt. Wie aus den Fotoalben einiger befragter Paare zu erkennen war, hinterlassen die von ihnen getätigten Investitionen und Rücküberweisungen an Verwandte sichtbare Spuren in den Dörfern. Ihre Häuser gestalten sich im Vergleich zu den traditionellen Holzhäusern in der Region wie kleine Paläste. Eingezäunt und mit sämtlichen Annehmlichkeiten des westlichen Standards ausgerüstet, heben sie sich deutlich von den ansonsten sehr bescheidenen Pfahlbauten ab, die oft lediglich über einen von der ganzen Familie geteilten Aufenthalts- und Schlafraum verfügen. Um den Lebensstandard der Familie zu verbessern, haben einige der befragten Ehemänner auch ihren Schwiegereltern ein neues Haus bauen lassen oder lassen diese in einem Teil ihres Hauses leben, das sie bis zu ihrer Auswanderung lediglich als Feriendomizil nutzen oder zwischenzeitlich an Feriengäste vermieten. Oft kommt es auch vor, dass das Haus auf dem Grundstück der Eltern der Frau gebaut wird und diese damit zugleich die nächsten Nachbarn darstellen. Unabhängig davon, ob die Paare bereits über einen festen Wohnsitz in Thailand verfügen oder nicht, lässt sich immer wieder feststellen, dass sie je nach Möglichkeiten mehrere Wochen bis Monate im Jahr in Thailand verbringen oder sogar regelmässig hin- und herpendeln, um etwa die kalten Wintermonate in der Wärme zu verbringen. Aufgrund der beruflichen Verpflichtungen der Männer reisen einige der Frauen öfters auch alleine in die Heimat, um die Familie und Freunde zu besuchen.

Der Lebensstil wie auch die Zukunftsabsichten der befragten Paare zeigen, dass Heiratsmigration als Spezialfall internationaler Migration nicht als uni-

lineare Bewegung zu betrachten ist. Vielmehr ist sie als »transnationaler Prozess« (Glick Schiller et al. 1995: 48) zu verstehen, in welchem grenzübergreifende Beziehungen aufrechterhalten werden und für den Alltag der Migrantinnen eine wichtige Bedeutung einnehmen (ebd.: 52–54). Wie sich im weiteren Verlauf der Studie immer wieder zeigen wird, bewegen sich sowohl Heiratsmigrantinnen als auch deren Partner in einem transnationalen Raum, der nicht nur im Hinblick auf eine mögliche Remigration bewusst gesucht und gepflegt wird, sondern auch in vielen anderen Lebensbelangen von grosser Bedeutung ist.

3 Motive hinter den Eheschliessungen

Bisher konnte gezeigt werden, dass die mit dem Herkunftskontext verbundenen strukturellen Bedingungen einen wesentlichen Einfluss auf die Heirats- und Migrationsentscheidungen der befragten Akteurinnen ausüben. Ausserdem wurde deutlich, dass Heiratsmigration als aktiv gestaltete Handlung betrachtet werden muss, die das Resultat von gestaffelten Entscheidungen darstellt, die nicht zuletzt auf eine Verbesserung der sozioökonomischen Lebenssituation abzielen. Es scheint sich daher anzubieten, die Motive hinter transnationalen Heiratsentscheidungen vor dem Hintergrund weltweiter Wohlstandsgefälle zu betrachten. So sieht etwa Glowsky (2011) die ungleiche Ressourcenverteilung zwischen Frauen aus dem ärmeren Ausland und Männern aus westlichen Ländern als Motor, der die Partnerwahl über die eigenen Landesgrenzen hinweg antreibt. Um die Heiratsentscheidungen solcher Paare zu erklären, wählt er einen Rational-Choice-Ansatz. Demgemäss analysieren Individuen in einer gegebenen Situation vorerst die ihnen zur Verfügung stehenden Handlungsoptionen, worauf sie sich für jene davon entscheiden, die ihnen angesichts der vorliegenden Situation am gewinnbringendsten erscheint (ebd.: 20–21). In diesem rational-ökonomischen Erklärungsmodell basieren die untersuchten Eheschliessungen somit auf zweckrationalen Überlegungen; die handelnden Individuen werden als kalkulierende Akteurinnen und Akteure betrachtet, die unter dem Gesichtspunkt der Nutzenmaximierung agieren – womit ihre Ehen letztlich sachlich-nüchterne Austauschbeziehungen darstellen. Walter, der Partner einer Thai-Frau, umschreibt dies folgendermassen:

> Ich meine, wenn ich ein dicker, hässlicher 65-jähriger Mann bin und ich das Gefühl habe, diese 22-jährige, junge, schlanke, hübsche Thai, die liebt mich über alles, dann bin ich dumm wie ein Glas Wasser. Es ist halt einfach so. Dann ist das einfach eine Beziehung, eine Win-win-Situation für beide,

> aber es ist sicher nicht Liebe. Oder in einem sehr, sehr seltenen Fall Liebe. (9A/1179-1182)

Ebenso wie andere Theorien zur Partnerwahl[1] vermag jedoch auch diese rational-ökonomische Perspektive nur *eine* hinter diesen Heiraten stehende Logik aufzuzeigen. Betrachtet man nicht nur die Entscheidungsbedingungen, sondern auch die Alternativen zu Heiratsmigration, wird deutlich, dass die Rolle der Armut in einigen Fällen relativiert werden muss. Sie ist angesichts ihrer sozialen Umgebung nicht für alle Frauen existenzbedrohend und muss nicht zwangsläufig zu Heiratsmigration führen (Ruenkaew 2003: 186). Sodann zeigen auch die im Rahmen der Studie erhobenen Daten, dass es den Partnerschaften letztlich nicht gerecht wird, die Handlungsabsichten der Akteurinnen und Akteure auf Zweckrationalität zu reduzieren, wie dies durch Rational-Choice-Ansätze nahegelegt wird und auch im Rahmen der moralischen Verurteilung dieser Paarbeziehungen immer wieder hervorgebracht wird. Gerade bei Letzterem wird meist ignoriert, dass wirtschaftliche Überlegungen in Thailand gesellschaftlich legitime Beweggründe für eine Eheschliessung darstellen und sozioökonomische Motive letztlich auch bei Heiratsentscheidungen in westlichen Gesellschaften eine nicht unwichtige Rolle spielen. Dass Aspekte wie materielle und soziale Absicherung, ebenso wie auch die Realisierung einer persönlichen Lebensplanung, beim Entschluss für eine Heirat nicht nur bedeutsam sind, sondern darüber hinaus sogar eine konstitutive Grundlage für Beziehungen darstellen können, widerspricht dem derzeit im Westen vorherrschenden Ideal der Ehe, als deren legitime Basis vor allem die romantische Liebe akzeptiert wird (Niesner 2000: 164; Glowsky 2011: 10–11). Während ethnografische Untersuchungen zeigen, dass gesellschaftlich akzeptierte Beweggründe für eine Ehe von Kultur zu Kultur unterschiedlich sein können (Beer 1996: 165) und »die kulturellen Deutungen, Dynamiken und Logiken, die den verschiedenen soziopolitischen und ökonomischen Handlungen zugrunde liegen« (Lauser 2004: 13), sichtbar machen, blenden ökonomisch-rationale Migrations- und Partnerwahltheorien diese weitgehend aus. Ebenso vernachlässigt wie die kulturellen Faktoren werden auch die subjektiv-emotionalen Beweggründe, die hinter dem Zustandekommen dieser Eheschliessungen stehen. Eine ganzheitliche Betrachtung der Lebenssituation der Thailänderinnen

---

1 Eine Übersicht über die verschiedenen Theorien zur Partnerwahl findet sich u.a. bei Thode-Arora 1999.

zeigt nämlich, dass emotionale und familiäre Belange, wie auch die vorhandenen sozialen Netzwerke, nicht weniger bedeutsam für die Heirats- und Migrationsentscheidungen der Frauen waren (Ruenkaew 2003: 179).

Insofern ist es das Ziel der folgenden Ausführungen, die Vielfalt der im Untersuchungsmaterial vorgefundenen Heirats- und Migrationsmotive darzustellen. Da die Heiratsmotive der Ehemänner gesondert behandelt werden, wird dabei eine geschlechterspezifische Sicht eingenommen. Neben den eigenen Daten sind hierfür die Studien von del Rosario (1994), Beer (1996), Niesner et al. (1997), Ruenkaew (2003) und Lauser (2004) instruktiv, wobei angemerkt werden muss, dass die Motivationen der Männer mit Ausnahme von Glowsky (2007) in der bisherigen Forschung nur geringe Beachtung gefunden haben. Obwohl der Fokus der vorliegenden Studie ebenfalls auf den Frauen liegt, konnten einige Interviews mit deren Partnern realisiert werden, die Rückschlüsse auf ihre Heiratsmotive erlauben.

3.1 Heirats- und Migrationsmotive der Frauen

Bisherige Studien legen nahe, dass bei der Analyse der Daten besonders auf Übergänge in den Lebensphasen (Ruenkaew 2003: 33 und 186–187) oder emotionale Krisen und Brüche in den Biografien (Niesner 2000: 167; Lauser 2004: 33) der Frauen zu achten ist. Insofern zeigt sich im Untersuchungsmaterial auch, dass der Entscheid für eine Heiratsmigration mit Lebenssituationen einhergeht, die sowohl ökonomisch als auch emotional eine Herausforderung darstellen. Kennzeichnend ist, dass diese Entscheidungen nicht nur das Zusammenspiel von strukturellen Bedingungen und persönlichen Beweggründen widerspiegeln, sondern stets auch als Versuche zu verstehen sind, mehrere Interessen und Ziele zusammenzuführen.

Um die verschiedenen Handlungsabsichten in systematisierter Weise darzustellen, orientiere ich mich an der Untersuchung von Niesner et al. (1997). Die Autorinnen umschreiben mit der *Versorgungs-*, der *Individualisierungs-* und der *Partnerschaftsmotivation* drei grundlegende Orientierungen (ebd.: 87–91), die ich im Folgenden dazu verwende, um eine idealtypische Beschreibung der Heiratsmotive von Thailänderinnen zu erstellen. Das heisst, dass im Folgenden verschiedene analytische Hauptmotivationen hervorgehoben werden, die in der Realität kaum separiert betrachtet werden können, da sie sich nicht ausschliessen, sondern vielmehr ineinander verwoben sind und sich dadurch gegenseitig relativieren.

Versorgungsmotivation Wie bereits erwähnt, sind die Heirats- und Migrationsentscheidungen der Frauen häufig mit persönlichen Lebenskrisen verbunden. Insbesondere Scheidungen und Trennungen von früheren Partnern waren für die Mehrheit der im Rahmen dieser Studie befragten Frauen einschneidende Erlebnisse, die ihre weiteren Lebensentscheidungen massgeblich mitgestalteten.[2] Die Geschichte von Lek zeigt dabei exemplarisch, dass die Beziehungen zwischen Thai-Frauen und ausländischen Männern häufig vor dem Hintergrund negativer Beziehungserfahrungen zustande kommen und die erste Reise in die Schweiz oft einen Teil einer Orientierungsphase darstellt, in welcher sie ihr Leben nach Schicksalsschlägen neu zu ordnen versuchen. Nachdem sie das Gefühl gehabt haben, in einer Sackgasse angekommen zu sein, bieten ihnen bereits migrierte Verwandte oder Bekannte die Möglichkeit, dieser zu entfliehen und sich im Falle einer erfolgreichen Partnersuche eine neue Zukunft aufzubauen. Lek erzählt hierzu:

> **Lek**: Und dann [ich] habe […] mit Ex-Mann Problem mit, wir haben geschieden. Und ich habe ein Geschwister hier in [Stadt in der Schweiz]. Und dann sie gesagt, willst du hier besuchen kommen und schauen. Weil diese Zeit ein bisschen, ein Sohn gestorben, die Mutter ist gestorben. Ich fühle mich ein bisschen… Mein Mann ist auch nicht so gut diese Zeit, darum habe ich gefunden, was soll ich machen im Leben? Ein bisschen Problem. Ich suche den Ort, wo wirklich… ehm ja, nett mit mir, weil ich denke diese Zeit ein bisschen… Wie sagt man? Wie sagt man? [richtet sich an ihren Ehemann], tief?
> **Markus**: mhm (bejahend).
> **Lek**: Wir haben, ich habe ein bisschen Problem, traurig wegen Geschichte.
> **Interviewerin**: So ein bisschen depressiv?
> **Lek**: Genau, ein bisschen so. Aber meine Schwester haben gesagt, hey, kommst du mir besuchen hier wie ist das. Darum ich habe, ich bin umgezogen. Also zuerst besuchen und dann habe ihn [ihren jetzigen Schweizer Ehemann] kennengelernt. Er hat gerne Asien und ich merke, er verstehen unsere Kultur und er möchte helfen vom Herzen. Ich merke, ich fühle mich bisschen nett, also er ist nett, für mich war irgendwie… Aber am Anfang ich

2 Der Umstand, dass im Nordosten Thailands rund 80 Prozent der Frauen und Männer im Verlauf ihres Lebens zweimal heiraten, zeigt, dass Scheidungen auch in den ländlichen Gebieten keine Seltenheit darstellen (Ruenkaew 2003: 62).

> möchte kein Mann haben, weil ich habe geleidet, schlechte Erfahrungen. (4A/42-61)

Dass die Hilfsbereitschaft ihrer Männer ein entscheidender Faktor bei ihrer Partnerwahl war, kam in den Interviews mit Thai-Frauen oft zum Ausdruck. Gerade im *Isaan* geraten Frauen mit Kindern nach einer Scheidung oder Trennung schnell in wirtschaftliche Schwierigkeiten. Da die meisten Ehen auf dem Land nicht standesamtlich, sondern lediglich mittels einer religiösen Zeremonie geschlossen werden, ist es den Frauen nach einer Trennung kaum möglich, ihren Anspruch auf Unterhalt durchzusetzen (Ruenkaew 2003: 62–64). Vor diesem Hintergrund erstaunt es kaum, dass der Wunsch nach materieller Sicherheit einen wesentlichen Einfluss auf die Wahl eines neuen Partners ausübt (Niesner et al. 1997: 87–88). Heiratsmigration ist dabei für viele Frauen eine existenzielle Überlebensstrategie (Lauser 2004: 146), die sich angesichts der damit angestrebten Ziele kaum von einer Arbeitsmigration unterscheidet (Ruenkaew 2003: 152) oder gar als Fortsetzung einer Arbeitsmigration betrachtet werden kann. Einen *Farang* zu heiraten, war für einige der befragten Thailänderinnen unter anderem ein Weg, um schlechten Arbeits- und Lebensbedingungen zu entfliehen – gerade, wenn sich ihre Hoffnungen, mit denen sie einst ihre Heimatdörfer in Richtung Grossstadt verlassen haben, nicht erfüllten. So fanden sich einige von ihnen nach ihrer Arbeitsmigration im Niedriglohnsektor oder im Sexgewerbe wieder und fühlten sich in noch schlechteren Lebensumständen als auf dem Land gefangen. Aus Angst vor Ausgrenzung aufgrund ihrer Tätigkeit in der Prostitution oder der Scham, ohne sichtlichen Erfolg wieder nach Hause zu kommen, war für sie eine Rückkehr in ihr Heimatdorf kaum eine Option. Zugleich stellten sie enttäuscht fest, dass ihnen aufgrund ihrer unzureichenden Ausbildung kaum Möglichkeiten offenstehen, sich eine eigene Existenz aufzubauen und damit wirtschaftlich oder sozial aufzusteigen.

Auch wenn die Frauen im Rahmen dieser Studie nicht explizit davon sprachen, im Sexgewerbe tätig gewesen zu sein, lassen ihre Erzählungen darauf schliessen, dass sie im Verlauf ihrer Migration mit dieser in Berührung kamen. In der Studie von Ruenkaew (2003) beschreiben ehemalige Prostituierte ihre frühere Arbeit als sehr anstrengend; die Konkurrenz unter den Frauen ist gross und mit zunehmendem Alter schwinden die Chancen, sich weiterhin in diesem Beruf behaupten zu können. Viele Sexarbeiterinnen erhoffen sich deshalb, im Rahmen ihrer Tätigkeit einen heiratswilligen *Farang* kennenzulernen. Diese Strategie ist für die Frauen insbesondere aus zwei Gründen attraktiv: Einerseits ermöglicht ihnen die dauerhafte Unterstützung eines Mannes den

Ausstieg aus der Prostitution. Andrerseits stellen die Eheschliessung und eine allfällige Familiengründung für diese Frauen auch den Beginn eines »normalen« Lebens als Ehefrau und Mutter dar (ebd.: 153–155). Insofern können sie durch eine Heirat ihr altes Leben hinter sich lassen und in eine Zukunft mit weitaus mehr Perspektiven blicken.

Wie bereits erwähnt, ist es für viele Heiratsmigrantinnen aus Thailand typisch, dass sie einen *Farang* geheiratet haben, weil sie sich dadurch eine Sicherung und Verbesserung ihrer materiellen Lebensbasis erhoffen und zugleich auch ihren Kindern und Herkunftsfamilien zu einer besseren Zukunft verhelfen wollen. Dabei sind sich die Frauen durchaus bewusst, dass dieser Umstand in der Schweiz moralisch verurteilt wird. Pui ist es daher wichtig zu betonen, dass Thailänderinnen ihre Ehemänner nicht skrupellos ausbeuten, sondern sie als Gegenleistung ebenfalls unterstützen:

> Aber eigentlich haben Thai-Frauen auch Werte, wenn jemand sie betreut, dass sie es im Alter auch zurückgeben, mit Betreuung, Essen kochen… aus Dankbarkeit, weil sie nicht anders können. Sie hat nicht Ausbildung, sie braucht Mann. Das ist… es gibt nicht nur schlecht, es gibt auch die Werte, die noch da sind mit der Familie. (9A/1216-1219)

Weiter zeigte sich auch, dass der Wunsch der Frauen nach sozialer und wirtschaftlicher Sicherheit häufig auch mit der Suche nach einem Ersatzvater für ihre Kinder einhergeht, wobei ihnen nicht nur das wirtschaftliche, sondern auch das psychische Wohl der Kinder wichtig ist (Ruenkaew 2003: 156). Um dies zu erreichen, haben einige der befragten Thai-Frauen ihre Kinder aus früheren Beziehungen bei Verwandten im *Isaan* zurücklassen, um sich im Ausland eine Existenz aufzubauen, die es ihnen erlaubt, diese finanziell zu unterstützen oder später zu sich zu holen. Markus, der die beiden Söhne seiner thailändischen Frau adoptiert hat, erzählt hierzu: »Eine Frau in der Schweiz versteht das nicht. Aber sie hatte auch nie so eine Situation, sie wurde nie gezwungen, dass sie die Kinder zurücklassen musste, damit sie die Familie ernähren kann« (4A/1975-1978).

Die meisten der befragten Thai-Frauen schildern, dass ihnen ihre späteren Ehemänner sowohl in Bezug auf ihr äusseres Erscheinungsbild als auch ihren Charakter zunächst negativ aufgefallen sind. Erst im Verlauf des Kennenlernens habe sich gezeigt, dass es sich dennoch um einen »guten« Mann handle. Was unter einem »guten« Mann zu verstehen ist, wird von Frauen mit negativen Beziehungserfahrungen auffallend oft im Kontrast du ihren thailändischen Ex-Partnern umschrieben. Im Gegensatz zu einem *Farang* weisen sie

diesen insofern vorwiegend negative Eigenschaften zu, wie etwa die Aussage von Som zeigt:

> Die Männer in Thailand ist nicht so gross Verantwortung wie in der Schweiz. Sie [Schweizer Männer] weiss, sie haben ihre Aufgaben hier. Sie müssen erledigen, Montag bis Freitag muss schaffen richtig. Aber in Thailand ist mehr... Leben ist mehr Spass. Ja. Und die Männer machen mehr Spass und mit Spass machen sie mehr Fehler. [...] Frauen schlagen oder mit Kind verlassen oder mit neue Frau. (7A/504-508)

Vergleiche dieser Art sind gemäss Niesner et al. (1997: 88) typisch für Frauen, die aufgrund ihres Wunsches nach Versorgung migriert sind. Sie kritisieren insbesondere das mangelnde Verantwortungsbewusstsein thailändischer Männer gegenüber der Familie, weshalb sie nicht fähig dazu seien, eine Familie zu versorgen. Die Klage über thailändische Männer stellt jedoch auch ein geläufiges Erklärungsmuster dar, um die Heirat mit einem *Farang* durch nichtökonomische Motive zu rechtfertigen. Besonders häufig wurden thailändischen Männern dabei schlechte Eigenschaften wie Untreue, Spielsucht oder Gewalttätigkeit nachgesagt, die sie als Partner nicht sonderlich attraktiv machen oder teilweise auch zum Scheitern früherer Beziehungen beigetragen hatten. Als Eigenschaften, die an Schweizer Männern besonders geschätzt werden, nannten die Frauen insbesondere deren Zuverlässigkeit und Hilfsbereitschaft. Die Bereitschaft der Männer, ihren Ehefrauen Geld zur Verfügung zu stellen, mit welchem sie ihre zurückgelassenen Kinder und Herkunftsfamilien unterstützen können, ist, wie bereits erwähnt, als wichtiges Kriterium für die Heiratsentscheidungen der Frauen zu betrachten.

Dass Frauen mit einem Versorgungsinteresse primär heiraten, um in ein westliches Land zu migrieren, konnte durch die Untersuchungsdaten nicht bestätigt werden. Die Schilderungen einiger Frauen legen nahe, dass die Migration für sie eher ein notwendiges Übel darstellte, das sie zur Erreichung ihrer Ziele auf sich nehmen mussten, als dass sie sich diese tatsächlich gewünscht hätten. Dieser Umstand hat nicht unwesentliche Auswirkungen auf die Lebensgestaltung dieser Frauen in der Schweiz. Sie fühlen sich kaum heimisch, pflegen ausserhalb der *ethnischen Kolonie* nur wenig soziale Kontakte und hegen meist den Wunsch nach einer Remigration (siehe Teil III).

Individualisierungsmotivation Anders gestaltet sich die Situation von Thailänderinnen, die sich auf eine Heiratsmigration einlassen, weil sie sich aus den traditionellen Sozialstrukturen, familiären Verflechtungen wie auch den Rol-

len- und Geschlechterbildern in Thailand lösen wollen. Ihre Handlungsorientierung ist primär auf eine Ausweitung ihrer individuellen Freiheit ausgerichtet (Niesner et al. 1997: 90). Wie die Schilderungen von Noi nahelegen, ergibt sich der Wunsch nach mehr Selbstbestimmung und Unabhängigkeit nicht zuletzt daraus, dass das Leben von Frauen in ländlichen Gebieten weitgehend vorgezeichnet ist:

> Auf dem Land durften die Töchter früher nicht in die Schule gehen. […] Die Eltern haben gesagt, warum muss sie in die Schule gehen? Sie muss heiraten und dann zu Hause bleiben und Kinder hüten. Die Söhne müssen ja in die Schule gehen, damit sie Geld nach Hause bringen können. Und auf dem Land produzieren die Eltern so viele Kinder […] und die Mädchen haben keine andere Chance. Sie haben kein Geld, um in die Schule zu gehen. Und dann müssen sie auf dem Reisfeld für ihre Eltern arbeiten. Und dann müssen sie heiraten, damit sie nicht hart arbeiten müssen. Also wollen sie schnell heiraten und Kinder produzieren. […] Es wechselt jetzt erst, weil die Frauen merken, dass sie nicht wollen, dass ihre Kinder arm sind wie sie. Dann schicken sie sie weg ins Ausland zum Arbeiten und Geld nach Hause schicken. Ein Teil kann dann zur Uni gehen und sie haben eine Ausbildung. Dann merken sie, hey, Moment mal, ich brauche die Männer nicht! Ich kann selber arbeiten und Geld verdienen. (3B/14-31)

Gemäss ihren Erzählungen hatten Frauen im *Isaan* in der Vergangenheit keinen grossen Handlungsspielraum bei ihrer Lebensgestaltung und besassen im Gegensatz zu den Männern kaum soziale und geografische Mobilität. So beschreibt dies auch Grünhagen (2013):

> Innerhalb der matrilinearen Verwandtschaftsbeziehungen, […], bleiben die Mädchen in der Regel ihr ganzes Leben lang im Haushalts- und Lebensverbund ihrer Sippe; bei einer Heirat zieht der Gatte zu seiner Ehefrau. Eine typische nordthailändische Frau bewegt sich von der Kindheit über die Pubertät, Ehe und Mutterschaft bis zu ihrem Tod innerhalb der Grenzen derselben Welt, in die sie geboren wurde. (Ebd.: 175)

Mit dem Scheitern landwirtschaftlicher Reformen, der daraus resultierenden Arbeitslosigkeit und der zunehmenden Verarmung der Landbevölkerung hat sich dies jedoch im Laufe der Zeit verändert. Nun sehen sich auch Frauen dazu angehalten, ihre Dörfer zu verlassen, um ihre Familien zu unterstützen – was letztlich auch als Chance für ihre Mobilität betrachtet werden kann. Ebenso wie eine Arbeits- oder Bildungsmigration ist dabei auch eine Heiratsmigrati-

on als Option zur Erweiterung der eigenen Möglichkeiten zu betrachten (Mills 1993). Der Wunsch nach einer Verwirklichung eines persönlichen Lebensentwurfs spielte für einige der im Rahmen der Studie befragten Thailänderinnen eine entscheidungsweisende Rolle und zeigt zugleich auf, dass sich die Motivationen der Frauen nicht nur aus den in ökonomischen Migrationstheorien ausgeführten Push- und Pull-Faktoren ergeben.

Wie sich in den Untersuchungsdaten weiter zeigt, geraten Thailänderinnen mit einer ausgeprägten Individualisierungsmotivation häufig in Konflikte mit ihren Herkunftsfamilien und thailändischen Erstkontakten in der Schweiz (siehe dazu Teil III, Kapitel 2.2.3.4, S. 143). Dabei kritisieren die befragten Frauen die von ihnen erwarteten Unterstützungsleistungen und geben an, dass immer wieder neue Forderungen an sie herangetragen werden, denen sie nicht mehr nachkommen wollen. Dass es in einigen dieser Fälle auch zu Kontaktabbrüchen kam, zeigt, dass die Frauen in der Lage sind, ihr Bedürfnis nach einem unabhängigen Leben über die Interessen ihrer Herkunftsfamilien zu stellen.

Partnerschaftsmotivation Einen *Farang* zu heiraten, ist nicht nur eine Option für Frauen, die damit ihren individuellen Handlungsspielraum vergrössern wollen. Auch für Frauen mit dem Wunsch nach einer partnerschaftlichen Beziehung kann es erfolgversprechend sein, ihre Suche auf den internationalen Heiratsmarkt auszudehnen. Gemäss Niesner (1997: 88) bezieht sich die Motivation dieser Frauen insbesondere darauf, eine emotional motivierte Liebesheirat einzugehen. Noi erklärt im Interview, dass dieser Plan in Thailand schwierig zu verwirklichen sei:

> Weil bei uns das Verhältnis von Frauen und Männer in Thailand, wir haben mehr Frauen als Männer. Und die Männer, die wir haben, ein Drittel sind schwul, also verlieren wir wieder Männer [...]. Und jetzt Frauen mehr als Männer, also die Männer möchten Frauen helfen, also das heisst, sie nehmen zwei oder drei. Es gibt Geliebte und Nebenfrau, [...], weil die Männer haben mehr Möglichkeiten als die Frauen. Es gibt mehr Auswahl. Und dann haben sie [die Männer] gesagt, warum muss ich bei einer Frau bleiben, wenn ich eine andere Möglichkeit habe? Und die Frauen müssen den Kopf nach unten halten und diese Mann nehmen und warum? (3B/5-14)

Die befragten Thailänderinnen betonten oft, dass Frauen auf dem thailändischen Heiratsmarkt in der Überzahl seien und sich thailändische Männer daher kaum mit nur einer Frau begnügen wollten. Dass sie nicht bereit dazu seien, die Rolle einer Nebenfrau oder Geliebten einzunehmen, ist eine häufig be-

nutzte Rechtfertigungsstrategie, um die Heirat mit einem *Farang* zu legitimieren. Insbesondere für Geschiedene oder Frauen mit unehelichen Kindern ist es in Thailand schwierig, auf dem einheimischen Heiratsmarkt einen neuen Partner zu finden (Niesner 2000: 167). Angesichts ihrer eingeschränkten Wahlmöglichkeiten kann es insofern einen Ausweg darstellen, die Suche auf den internationalen Heiratsmarkt auszudehnen.

Wie bei der Versorgungsmotivation bereits angesprochen, kommen die Ehen zwischen Thai-Frauen und westlichen Männern besonders häufig vor dem Hintergrund negativer Beziehungserfahrungen zustande. Die fehlende Treue thailändischer Männer wurde dabei von den Frauen häufig als Grund dafür genannt, dass sie sich für einen *Farang* entschieden haben. So erzählt etwa Ying:

> **Ying**: Mein Vater war sehr, sehr, wie sagt man, er hat viele Frauen. Verlässt immer, auch wenn er neue Frau trifft. Dann denke ich, ich werde nie erste Frau, zweite Frau oder dritte Frau… Nur ich alleine. Wenn nicht gibt, dann bleibe ich gern alleine. Und ich vertraue nie an Männer. Besonders nicht an Thailänder. Nie. Aber ich kenne auch, ich habe auch kennengelernt Thai-Männer, aber nie lange. Nicht, nicht lange Kontakt machen oder nie lange treffen, nie. Diese Männer sind für mich Abfall.
> **Interviewerin**: Abfall?
> **Ying**: Ja, Abfall, wirklich. Weil ich weiss, diese Männer sind nicht zuverlässig, sie haben mit andere Frauen auch Kontakt. Dann wenn ich für mich, wenn ich weiss, sofort fertig. Darum habe ich nie richtige Freund und lange Freund. Nie. Und Beat ist richtig Freund, richtig Mann. (1B/851-864)

Ying war nicht die einzige der befragten Frauen, die im Interview deutliche Worte für ihre negative Haltung gegenüber Thai-Männern fand. Dies dürfte nicht zuletzt auch darauf zurückzuführen sein, dass in der thailändischen Gesellschaft jenseits des religiösen Ideals des Mönches kaum positive Männerbilder existieren.[3] In Thailand ist die Ansicht verbreitet, dass Männer ein unkontrollierbares sexuelles Verlangen haben, dem sie quasi willenlos ausgelie-

3 Der Mönch symbolisiert den idealen Mann, der die Stärke und Fähigkeit hat, Versuchungen zu widerstehen. Mit einer temporären Ordination als Mönch wird Männern die Möglichkeit gegeben, diese Fähigkeiten unter Beweis zu stellen und damit an Reife zu gewinnen. Erst dadurch wird er später als potenzieller Ehemann anerkannt. Frauen gewinnen diese Reife hingegen erst durch die Ehe, das Gebären von Kindern und die Versorgung der Familie (Grünhagen 2013: 167).

fert sind, solange sie nicht lernen, dieses zu kontrollieren. Dass Männer nach sexueller Abwechslung suchen, wird insofern als selbstverständlich erachtet, weshalb ihnen, im Gegensatz zu den Frauen, ein hohes Mass an sexueller Freiheit zugesprochen wird. Viele Männer – und auch Frauen – sind der Meinung, dass sich ein Mann nicht auf eine (Ehe-)Frau beschränken kann und muss, um Befriedigung zu finden. So ist auch das Halten von Nebenfrauen (Thai *Mia noi*), so wie das Ying bei ihrem Vater erlebt hat, keine Seltenheit, obwohl die Polygamie seit 1990 offiziell verboten ist (Grünhagen 2013: 166).

Unter den befragten Frauen scheint das stereotype Männerbild des *Nak leeng* (Thai für »Schuft, Schelm, Schlitzohr«) besonders verbreitet zu sein. Ein *Nak leeng* widmet sich insbesondere den sinnlichen Freuden des Lebens; er ist ein Spieler, Trinker und Schürzenjäger und strebt nach Macht, Reichtum und sexueller Dominanz. Er gilt als aggressiv, faul und verantwortungslos – wird jedoch in der thailändischen Gesellschaft trotz seines moralischen Fehlverhaltens nicht durchwegs negativ bewertet. Insbesondere Männer respektieren und bewundern ihn um seinen hohen Status und seinen Mut, Risiken einzugehen (ebd.). Ein *Nak leeng* verkörpert somit das Gegenbild eines *Farang*, der im Vergleich als zuverlässiger und pflichtbewusster Ehepartner beschrieben wird.

Frauen mit dem Wunsch nach einer Partnerschaft gelingt es besonders gut, durch eine Heirat mit einem *Farang* verschiedene Interessen und Ziele zusammenzuführen. Während nämlich eine Arbeitsmigration unter Umständen dazu führt, dass eine Eheschliessung weiter in die Ferne rückt, ermöglicht eine Heiratsmigration die Gründung einer eigenen Familie und bietet zugleich auch die gewünschte finanzielle Absicherung (Lauser 2004: 133). Die Mehrheit der von mir interviewten Frauen betont nachdrücklich, dass sie ihre Ehepartner aus »Liebe«, worunter ich im Folgenden sämtliche Formen emotionaler Zuneigung verstehe, geheiratet haben. Um solchen Aussagen Nachdruck zu verleihen, greifen sie jeweils auf ähnliche Erklärungsmuster zurück, wobei sie insbesondere die Bedeutung ökonomischer Motive für ihre Partnerwahl relativieren. So betont etwa Nüng, dass sie, wenn es ihr tatsächlich nur um wirtschaftliche Vorteile gegangen wäre, einen besserverdienenden Mann gewählt hätte: »Und dann, wenn ich will reiche Mann, viel Geld, ich nicht mit ihm geheiratet, er ist [Angestellter], er nicht viel Geld« (5B/615-616). Auch Ying betont im Interview, dass Geld für ihre Heiratsentscheidung keine Rolle gespielt habe: »Viele Thai-Frauen alle kommen in die Schweiz nur wegen Geld. […] Ich komme hier nicht wegen Geld, nur wegen Beat, neben meine Cousine. Ich bin zuverlässig, ehrlich« (1A/492-498). Rechtfertigungen dieser Art legen nicht zu-

letzt auch nahe, dass die befragten Frauen einen möglichen Verdacht auf ein moralisches Fehlverhalten von sich weisen wollen. Die Betonung, dass es sich in ihrem Fall um eine Liebesheirat handelt, dient den Frauen zudem häufig der Abgrenzung gegenüber anderen Thai-Frauen in der Schweiz, denen stets unterstellt wird, sich nur aus praktischen Gründen auf einen *Farang* eingelassen zu haben.

Auch die Ehemänner von Thai-Frauen zeigen sich oftmals sehr bemüht darum, die Vorurteile gegenüber ihren Ehefrauen zu entkräften und damit nicht zuletzt auch zu betonen, dass sich ihre Frauen im Gegensatz zu anderen nicht aufgrund finanzieller Überlegungen auf die Beziehung eingelassen haben. So meint Beat:

> Sehr viele Thailänderinnen, die in die Schweiz kommen, die haben in Thailand nicht viel verdient. Die sind froh, wenn sie jemand haben, der sie dann unterstützt und dann eben auch Geld gibt. Und das wollte Ying eigentlich nie. Sie hat [eine] Kreditkarte, sie hat alles, was sie will. Sie ist eine sehr sparsame Frau. Ich musste von Anfang an nie Angst haben, sie geht jetzt mit ihrer Kreditkarte Sachen einkaufen und ich habe Ende Monat 5000 Franken auf der Rechnung. […] Wir [haben] einfach grosses Vertrauen zueinander und sie hat das nie ausgenützt. Das ist eben auch viel Wert, weil ich kenne auch ganz viele Kollegen, die haben Thai-Frauen, die sind spielsüchtig, die spielen gerne Karten und immer um Geld. Die verspielen dann in einer Nacht 30 000 Schweizer Franken. (1A/1135-1143)

Bisherige Studien legen nahe, dass Thailänderinnen aufgrund ihrer Sozialisation im Allgemeinen eher zurückhaltend im Ausdrücken von Gefühlen sind (Bodenmann 2010). Damit unterscheiden sie sich von ihren Schweizer Ehemännern, die diesen in Interviewsituationen und bei gemeinsamen Unternehmungen oft nicht nur verbal, sondern auch auf einer physischen Ebene Ausdruck verliehen. Obwohl die Demonstration von Liebe im öffentlichen Raum vielen Menschen und Paaren ein wichtiges Bedürfnis ist, wirkte diese in meinem Beisein teilweise deplatziert und übertrieben, sodass es auch den Frauen sichtlich unangenehm schien. Im Rahmen meiner Feldforschung traf ich eine Vielzahl verschiedener Paare. Manche davon schienen geläufigen Klischees näherzukommen, andere wiederum ganz und gar nicht. Sich als Forschende von bestehenden Vorurteilen gegenüber diesen Paarkonstellationen zu befreien, ist kein einfaches Unterfangen. Umso grösser ist auch die Gefahr, Wertaussagen in die Darstellung der Untersuchungsergebnisse einfliessen zu lassen (Thode-Arora 1999: 87–91). Öffentliche Liebesbekundungen,

die bei der Beobachtung von Paaren in der Regel als Normalität betrachtet werden, im Kontext von auffälligeren Beziehungskonstellationen als Hinweis auf den besonderen Legitimationsdruck dieser Paare zu interpretieren, kann insofern fraglich sein. Nichtsdestotrotz gehört es zum Alltag einiger Paare, dass sie sich, insbesondere im Falle eines grossen Altersunterschieds, tatsächlich immer wieder dazu gedrängt fühlen, die Rechtmässigkeit ihrer Beziehung öffentlich unter Beweis stellen zu müssen.

Obwohl Ruenkaew (2003: 271) in ihrer Studie zum Schluss kommt, dass kaum eine der von ihr untersuchten Thailänderinnen tatsächlich aus »Liebe« geheiratet hat, kann und möchte ich keine Rückschlüsse auf die Gefühle ziehen, welche die von mir untersuchten Frauen tatsächlich für ihre Ehemänner hegen. Letztlich bestehen sehr unterschiedliche Vorstellungen darüber, was unter Liebe zu verstehen ist, wie man sie empfindet oder ausdrücken kann, die es zu respektieren gilt. Zudem zeigt Beers (1996: 163) Untersuchung der Heiratsmotive von Philippinerinnen auch, dass sich Motive wie »Liebe« und wirtschaftliche Überlegungen nicht gegenseitig ausschliessen müssen. Im Allgemeinen sei auf den Philippinen die Vorstellung weit verbreitet, dass »›Liebe‹ nicht am Ausgang der Ehe steht, sondern sich durch die gemeinsame Bewältigung des Alltags im Verlauf der Ehe entwickelt« (ebd.: 164). Diese Befunde lassen sich ohne Weiteres auch auf die hier untersuchten Thailänderinnen übertragen.

3.2 Heiratsmotive der Männer

In der Öffentlichkeit werden Männer von Thai-Frauen oft argwöhnisch betrachtet. Sie stehen schnell unter dem Verdacht, Sonderlinge zu sein, die auf dem einheimischen Heiratsmarkt keine Frau finden konnten und daher als Sextouristen nach Thailand gereist sind, um eine Frau aus einem Bordell nach Hause zu bringen. Dementsprechend gross ist auch das Unbehagen, das ihnen teilweise entgegengebracht wird. »Viele Kollegen von mir schauen mich an so nach dem Motto ›von wo hast du jetzt diese Frau?‹ Also, man wird schon sehr, sehr oft mit dieser Frage konfrontiert, ganz klar« (1A/151-153), erzählt Beat über die Reaktionen aus seinem Freundeskreis.

Die mit der Partnerwahl der Männer verbundenen Klischees sind empirisch jedoch nur bedingt haltbar. Obwohl die Studien von del Rosario (1994), Beer (1996), Niesner et al. (1997) und Ruenkaew (2003) zeigen, dass sich einige der von ihnen untersuchten Männer deshalb auf eine Heirat mit einer asiati-

schen Frau eingelassen haben, weil sie in Bezug auf ihre physische Attraktivität und ihren sozialen Status als unterprivilegiert bezeichnet werden können, dürfen diese Faktoren zur Erklärung ihrer Heiratsmotive nicht überbewertet werden.[4] So liessen sich bei den Männern, die im Rahmen der vorliegenden Studie befragt wurden, keine speziellen Gründe ausfindig machen, die darauf hindeuten würden, dass sie hierzulande keine (neue) Partnerin hätten finden können, wenn sie dies tatsächlich beabsichtigt und sich um das Kennenlernen von Frauen bemüht hätten. Interessanterweise äusserten die meisten der Männer, dass sie zum Zeitpunkt der ersten Begegnung mit ihren späteren Ehefrauen aus Thailand nicht aktiv auf Partnersuche gewesen seien. Ihre Kennenlerngeschichten basieren in der Mehrheit der Fälle auf Zufallsbegegnungen in der Schweiz. Unter den befragten Männern gab lediglich einer von ihnen an, auf einer einschlägigen Plattform im Internet entschieden nach einer Thai-Frau gesucht zu haben. Zudem hat auch keiner der befragten Männer, die ihre Partnerinnen bei einem Ferienaufenthalt in Thailand kennengelernt haben (zwei von neun Fällen), geäussert, mit dieser Absicht nach Thailand geflogen zu sein, obwohl wahrscheinlich ist, dass dieses Reisemotiv bewusst nicht genannt wurde. Wie in den Untersuchungen von del Rosario (1994), Beer (1996), Niesner et al. (1997) und Ruenkaew (2003) zeigt sich auch bei den von mir befragten Männern, dass ihre Heirat mit einer Thailänderin mehrheitlich ihre zweite Eheschliessung darstellt. Das heisst also, dass es sich hautsächlich um geschiedene Männer handelt, die bereits über Beziehungserfahrung – und damit auch über einen ähnlichen Hintergrund wie ihre neue Partnerin – verfügen. Obwohl den Männern in den zuvor genannten Studien nur eine untergeordnete Rolle zukommt, bieten sie, gemeinsam mit den von mir erhobenen Daten, einen guten Überblick über verschiedene individuelle und soziale Faktoren, die im Folgenden im Kontext der Motivation für ihre Heiratsentscheidungen diskutiert werden.

Emotional geprägte Motive Die Untersuchung der Heiratsmotive der befragten Männer zeigt, dass für ihre Eheschliessungen insbesondere emotional geprägte Motive zentral waren. Auch in den Untersuchungen von del Rosario (1994: 341) und Beer (1996: 163) gaben die Männer an erster Stelle an, aus »Liebe« geheiratet zu haben. Bei Ruenkaew (2003) sprachen die meisten Männer zwar

4 Bei Glowsky (2007: 295) stellen physische Attraktivität und sozialer Status keine statistisch signifikanten Merkmale dar, welche die Suche nach einer Partnerin auf dem internationalen Heiratsmarkt speziell begünstigen.

nicht von »Liebe«, dennoch zeigt sich, dass sowohl die Sehnsucht nach einer Partnerschaft (ebd.: 228–229) als auch der Wunsch nach einer intimen Beziehung einen massgebenden Einfluss auf ihre Heiratsentscheidungen ausübten (ebd.: 271). Wie Ruenkaew weiter beschreibt, sind diese Bedürfnisse meist darauf zurückzuführen, dass die von ihr befragten Männer vor ihrer Heirat unter Einsamkeit gelitten haben. Einige von ihnen hatten neben ihrer Arbeitstätigkeit kaum Zeit für eine aktive Freizeitgestaltung, bei anderen wiederum hatten Scheidungen dazu beigetragen, dass sie ihren Freundeskreis verloren. Um ihre Einsamkeit zu überwinden, haben sie sich eine Partnerin gesucht (ebd.: 208–212). Dies war auch bei Walter der Fall. Wie er im Interview erzählt, gestaltete sich die Partnersuche nach seiner gescheiterten Ehe schwierig: »Wenn du verheiratet bist, in einer Beziehung warst für irgendwie 16 Jahre, dann bist du nicht mehr geübt. Und ich bin jetzt nicht einer, der alleine bleiben wollte. […] Du bist plötzlich überall zu alt. Was machst du dann?« (9A/689-692). Umso glücklicher war er, als er Pui kennenlernte: »Ich war hin und weg von ihr. Gleich von Anfang an« (9A/401-402), schwärmt er. Die Beziehung zu ihr könne er nicht mit seiner früheren Ehe vergleichen: »Das ist wie Tag und Nacht. Sie ist so ein lieber, herzlicher Mensch… ja. Das ist wirklich das Gegenteil von meiner Ex« (9A/756-757). Im Gegensatz zu seiner Ehe entspreche seine neue Partnerschaft dem, was er sich unter einer harmonischen Beziehung vorstelle. Ihm ist dabei vor allem die emotionale Verbindung zu seiner Partnerin wichtig. So erzählt Walter: »Mit ihr habe ich jemanden gefunden, ich hätte nicht gedacht, dass man so jemanden finden kann. Wir haben ja auch ein Tattoo zusammen. Und das macht man ja auch nicht einfach so, weil einem langweilig ist« (9A/1035-1038).

In vielen Fällen sprachen die Männer in den Interviews jedoch auch über Zweifel, die sie zu Beginn gegenüber ihrer neuen Beziehung und der Aufrichtigkeit der Gefühle ihrer Partnerinnen hegten. Dass sie diese bei ihrer Partnerwahl zunächst verunsicherten, lässt sich insbesondere durch die Beispiele von Markus und Heinrich illustrieren, wobei ihren Narrativen gemeinsam ist, dass die ihre Heiratsentscheidung letztlich als Sieg der Liebe über anfängliche Vorurteile und Bedenken beschreiben. So erzählt Markus:

> Ich hatte eigentlich zu Beginn nicht so eine gute Meinung von den Thailändern, weil viele Thais, die haben nicht so einen guten Background, die in die Schweiz kommen, sehr viele. Das habe ich natürlich alles mitbekommen. Und das hat mich ein bisschen abgestossen, abgeschreckt. Und ja, dann haben wir uns halt trotzdem kennengelernt. Und […] je länger wir uns gekannt

> haben, desto näher sind wir uns gekommen. Und haben gemerkt, es ist eigentlich nicht so, wie man denkt, dass es ist. Es gibt auch nette thailändische Frauen, die nicht Karten spielen, Alkohol trinken und… […] Also, es gibt sehr viele Thailänderinnen, die kommen […] aus der Sexindustrie, eh, die kennen nichts anderes und ja… […] Das hat mich abgestossen. Und… und ja, wie soll ich sagen, sie hat mich eines Besseren belehrt und das ist schön. (4A/269-292)

Auch in der Geschichte von Heinrich wurde deutlich, dass er aufgrund des Hintergrunds seiner thailändischen Freundin Bedenken hatte, sich auf eine feste Beziehung mit ihr einzulassen. Einerseits hatte er Zweifel, dass sie vielleicht mehr aus wirtschaftlichen Gründen als aufgrund der Liebe in der Schweiz verbleiben möchte. Andererseits fühlte er sich unter Druck gesetzt, da er wusste, dass er es ohne eine Heirat kaum herausfinden würde. Und das wollte er zunächst nicht, wie er im Interview erzählt:

> Ich habe mich natürlich auch lange dagegen gewehrt, Gefühle zu bekommen. Weil ich genau gewusst habe, auf was es hinausläuft. Man muss heiraten und das ganze Drum und Dran. Und da habe ich gesagt, nein, ich will nicht mehr heiraten. Jetzt bin ich noch nicht mal ein Jahr geschieden und gehe jetzt sicher nicht heiraten. (5A/465-468)

Nichtsdestotrotz war Heinrich jedoch bereit dazu, der Beziehung eine Chance auf eine Zukunft zu geben und nur wenige Monate später zu heiraten:

> Ich musste das selber entscheiden und hatte natürlich manche schlaflose Nacht. Ich wusste ja, dass sie ein Kind hat und man hört ja immer viel, dass es nicht klappt. Und alles… Und plötzlich war ich so weit, da habe ich mir gesagt, zum ersten Mal habe ich acht Jahre lang gewartet, bis wir geheiratet haben und es ist in die Hose und jetzt warte, jetzt ist es halt nach einem halben Jahr, es kann nicht mehr als nochmals schiefgehen. Plötzlich war ich so weit. (5A/515-520)

Die Erkenntnis, dass es für die Liebe ohnehin keine Garantie gibt, war für Heinrich letztlich massgebend, um seine Zweifel an der Beziehung zu überwinden. Mittlerweile ist das Paar seit 19 Jahren verheiratet.

Probleme mit Schweizer Frauen Insbesondere in der Studie von Beer (1996: 167 und 183–185) und ferner auch bei Ruenkaew (2003: 239–241) nehmen die Probleme der von ihnen befragten Männer mit deutschen Frauen einen grossen

Raum ein. Viele Männer äusserten, dass sie sich aufgrund schlechter Erfahrungen nicht mehr auf eine Beziehung mit einer Frau aus Deutschland hätten einlassen wollen. In meiner Stichprobe trifft das lediglich auf einen Mann zu, der explizit äusserte, mit den Ansprüchen von Schweizerinnen überfordert zu sein und daher eine thailändische Partnerin gewünscht zu haben. Im Interview sagt Walter über seine Präferenzen:

> Was mir einfach gefällt, ist, in Thailand will eine Frau noch eine Frau sein. […] Sie will eine Frau sein insofern, dass sie sich sexy anziehen möchte, sie will, dass man sie wie eine Frau behandelt und… sie will einfach Frau sein, sie will nicht irgendwie ein Mann sein oder der Chef sein. […] Die Rollenverteilungen sind noch einfach und klar, sie will die Frau sein und sagt, du musst der Mann sein und fertig. […] Obwohl ich jetzt ihr gesagt habe, wir sind Partner, wir beschliessen gemeinsam, wir sind auf Augenhöhe, ich will da nicht irgendwie… Wir reden darüber, was wir wollen. Das ist für mich schon wichtig. Aber, ja. Ich finde das schön, dass die Frauen noch Frauen sein wollen. […] Und sie wollen nicht irgendwie wie hier in der Schweiz alles machen. Frauen in der Schweiz wollen ja alles haben. […] Sie wollen alles. Und das ist… für mich, für viele Männer ist das schlichtweg eine Überforderung. Was soll das? (9A/804-829)

Wie auch Beer (1996: 167) feststellt, gehen viele Männer davon aus, dass Frauen aus ärmeren Ländern anspruchsloser und dankbarer seien, da sie es sich aufgrund ihres Herkunftskontextes gewohnt seien, sich mit weniger zufriedenzugeben als einheimische Frauen. Auch in meinem Sample schätzen die Männer Demut, Genügsamkeit und Sparsamkeit als besondere Eigenschaften ihrer Ehefrauen, die im Wesen von Thailänderinnen verankert seien und nicht zuletzt auch als Liebesbeweis gedeutet werden. Im Gegensatz zu »schlechten« (Ex-)Frauen oder »Emanzen«, die überhöhte Ansprüche stellen und Männer mit ihren widersprüchlichen Erwartungen überfordern, entsprechen Thailänderinnen für viele Männer dem Bild einer Frau, deren Wunsch es ist, als attraktive Ehefrau, sorgsame Hausfrau und liebevolle Mutter aufzublühen. Die zuvor von Walter erwähnten Verunsicherungen durch das ambivalente Verhalten von Frauen führen oft dazu, dass sich Männer klare Rollenverteilungen in einer Ehe wünschen, wobei sie für das Familieneinkommen verantwortlich sind, während sich ihre Frauen um die Hausarbeit und die Kindererziehung kümmern. Dabei gehen sie oft davon aus, dass sich eine Thai-Frau leichter in die für sie vorgesehene Rolle fügen kann als eine einheimische Frau (ebd.: 185). Diese traditionelle Arbeitsteilung entspricht der Beziehungsrealität der Mehrheit

der von mir untersuchten Paare, obwohl sie von den Frauen in der Regel nicht so gewünscht wird und insofern häufig für Konflikte innerhalb der Beziehungen sorgt.

Altersunterschied, physische Attraktivität und Charaktereigenschaften Auch die physische Attraktivität ihrer Frauen spielte für die Heiratsentscheidungen der Männer eine nicht unwesentliche Rolle. Wie die Studien von Beer (1996: 187) und Ruenkaew (2003: 228) ebenfalls zeigen, halten die Männer ihre Ehefrauen für attraktiv – ein Umstand, der nicht zuletzt auch in Zusammenhang mit dem teilweise grossen Altersunterschied zwischen den Eheleuten betrachtet werden muss. In meinem Sample konnte ein durchschnittlicher Altersunterschied von 11 Jahren ermittelt werden, wobei die maximale Differenz bei 27 Jahren lag.[5] Glowsky (2007) folgert im Hinblick auf die körperlichen Merkmale älterer Männer, »dass Frauen aus ärmeren Ländern weniger attraktive Partner heiraten, wenn sie sich für einen deutschen Mann entscheiden« (ebd.: 296). Will man Alter und Attraktivität gleichsetzen, so bedeutet dies umgekehrt auch, dass Männer auf dem internationalen Heiratsmarkt attraktivere Partnerinnen als im Inland finden können. Insofern schlägt der Autor vor, die Heiratsentscheidungen der Männer im Rahmen der Suchtheorie zu interpretieren:

> Durchschnittliche deutsche Männer, die hohe Anforderungen an die physische Attraktivität ihrer Partnerin haben und keine derartige Partnerin in Deutschland finden oder nicht lange suchen möchten, können diese Hindernisse mit der Heirat einer Frau aus dem ärmeren Ausland umgehen. (Ebd.: 299)

Dieser Ansatz vernachlässigt letztlich jedoch die Wichtigkeit charakterlicher Eigenschaften bei der Partnerwahl. So relativiert etwa auch Walter die Bedeutung des äusseren Erscheinungsbilds seiner Frau, obschon ihm dieses bei der Suche nach einer Partnerin nicht unwichtig war:

> Also, ich meine, es will ja niemand einen hässlichen Partner, von dem her hat das Aussehen sicher einen gewissen Wert. Aber mir ist sie als Mensch

5 In der Studie von Beer (1996: 228) liegt der durchschnittliche Altersunterschied bei elf Jahren, bei Niesner (1997: 92) bei zwölf Jahren, bei Ruenkaew (2003: 259) sind es sechseinhalb Jahre und bei Bodenmann et al. (2010) liegt er bei zehn Jahren. Eine Übersicht über die persönlichen Angaben zum Sample dieser Studie befindet sich in Anhang auf S. 334.

> wichtig, dass sie ehrlich ist… ich habe sie kennengelernt und sie ist so ein lieber Mensch für mich und ich möchte mit ihr zusammen alt werden. Und wenn sie älter ist und Runzeln hat, dann ist mir das egal. Es ist einfach so, weil sie ist ja derselbe Mensch und das ist mir wichtig. (9A/1031-1035)

Insofern kann im Allgemeinen festgehalten werden, dass charakterliche Eigenschaften bei der Partnerwahl ebenso entscheidend sind wie die physische Attraktivität des Partners.

Freundes- und Bekanntenkreis Während in den Studien von Beer (1996) und Ruenkaew (2003) professionelle Ehevermittlungsagenturen in vielen Fällen noch eine Rolle für die Anbahnung dieser Beziehungen spielten, waren diese im Rahmen meiner Untersuchung nicht von besonderer Bedeutung. Lediglich einer der Männer hat seine Partnerin auf einer einschlägigen Plattform im Internet kennengelernt, wobei jedoch nicht von einer kommerziellen Vermittlung gesprochen werden kann. Vielmehr zeigt sich anhand meiner Stichprobe, dass Personen aus dem Freundes- und Bekanntenkreis der befragten Männer massgebend in den Prozess des Kennenlernens ihrer späteren Ehefrauen involviert waren. Dies waren insbesondere Thailänderinnen, die bereits mit einem Schweizer verheiratet waren und verwandte oder bekannte Frauen mit einem Schweizer verkuppeln wollten. Noi erzählt in diesem Zusammenhang:

> Sie [eine Freundin] wollte mich mit ihm [dem jetzigen Ehepartner] verkuppeln, weil sie wusste, dass ich Liebeskummer habe. Sie sagte, ich solle mich schön anziehen und für ihn kochen, aber nicht zu scharf, weil er Schweizer ist und zu scharfes Essen nicht mag. Ich war aber nicht interessiert, also habe ich das Gegenteil gemacht. Ich habe mich gar nicht schöngemacht und sehr scharf gekocht. Jetzt bin ich seit 14 Jahren mit ihm verheiratet. Aber am Anfang hat er mir überhaupt nicht gefallen, es war auch immer nur ein Zufall, wenn ich ihn wieder in der Stadt getroffen habe. (3A/49-54).

Dass sie zu Beginn nicht sonderlich angetan von ihren späteren Ehepartnern waren, findet sich sehr häufig in den Erzählungen der Frauen. Auch Nüng meint im Interview, dass sie aufgrund schlechter Erfahrungen im Grunde gar kein Interesse daran gehabt habe, einen Mann kennenzulernen. Auf Verabredungen habe sie sich lediglich eingelassen, weil ihre Schwester Kontakte zu Schweizern gepflegt und diese für sie arrangiert hätte:

> Und ich dachte, ja, also meine Schwester [sagte], da ist einer in [Stadt in der Schweiz], der hätte dich gerne kennengelernt, so. Ich dachte, ok, ich brauche

> keine Mann. Ich habe genug mit dem Situation. Ich mag keine Mann mehr, ich war mit dem Thaifreund. […] Ich sage, ich mag nicht Mann wieder, alle Mann, ich fertig. Fertig! Und dann nachher von [Stadt in der Schweiz] zwei, ich hab schon [getroffen], [wegen] mein[er] Schwester, sie kennt viele Leute. (5A/329-338)

Insofern zeigt sich, dass private Kontakte für das Zustandekommen dieser Beziehungen sehr wichtig sind. Dabei sind es meist die Thailänderinnen selbst, die andere Frauen mit Männern aus ihrem Freundes- oder Bekanntenkreis zu verkuppeln versuchen.

Kulturelle Affinität Einige der befragten Männer äusserten, dass sie bereits vor dem Kennenlernen ihrer Ehefrauen stets offen für fremde Kulturen gewesen seien. Markus umschreibt dies folgendermassen:

> Ich hatte schon immer ein Flair für alles, was ausserhalb der Schweiz war. […] Ich bin immer sehr gern reisen gegangen. Es ist so etwas, was ich in mir drin habe. Und [dann habe ich] Asien entdeckt für mich. Und das hat mich dann interessiert. Auch Buddhismus. […] Ich war nie einer, der in ein Land gegangen ist und an das Meer gesessen ist und Party gemacht hat, sondern das Land und die Leute haben mich interessiert, schon immer. Und darum war ich offen für die Kultur. Und ja… Dann haben wir uns halt eben kennengelernt. (4A/253-260)

Wie Markus erzählt, scheint es angesichts seiner Affinität zu Asien nicht weiter verwunderlich, dass er auch eine Frau aus diesem Kulturkreis kennenlernte. Neben ihm berichten auch weitere Männer davon, dass ihre Faszination über die asiatische Kultur bereits vor dem Kennenlernen ihrer späteren Ehefrauen bestand. Meistens konnten sie während Ferienaufenthalten erste Eindrücke von Land und Leuten gewinnen. »Er kennt Thailand besser als ich« (1A/7), erzählt Ying über ihren Ehemann und verheimlicht dabei nicht, dass sie zu Beginn von seiner Besserwisserei genervt war. Tatsächlich finden sich unter den befragten Ehemännern von Thai-Frauen erstaunlich viele »Experten« für die Thai-Kultur, die regelrecht aufblühen, wenn sie von ihren Erfahrungen zu erzählen beginnen. Hin und wieder zeigten sich an Thai-Food-Festivals auch Wettstreite darüber, wer Land und Leute nun am besten kennt. Auch wenn diese teilweise amüsanten Diskussionen wohl in erster Linie dazu dienten, sich mit Wissen zu brüsten, so zeigten sie meiner Ansicht nach vor allem, dass viele Männer über ein reges Interesse an der Herkunftskultur ihrer Frauen ver-

fügen, sich aktiv mit der Thai-Kultur auseinandersetzen und ihre Erfahrungen gerne miteinander teilen. Gespräche dieser Art widerspiegeln nicht zuletzt auch die Bemühungen der Männer, ihre Ehefrauen trotz kultureller Differenzen und sprachlicher Schwierigkeiten verstehen zu wollen.

Männer, die von sich behaupten, eine besondere Affinität zu Thailand zu haben, können sich in der Regel auch eine Auswanderung vorstellen. So erzählt etwa Walter nach ersten Ferienerfahrungen in Thailand: »Ich war total begeistert von diesen Menschen. Ja, da habe ich gewusst, ich wollte ja sowieso mal auswandern und da wusste ich, das ist das Land für mich. Ja, und dann… mit Pui hat sich da, besser hätte es nicht klappen können« (9A/695-697). Auswanderungswillige Männer teilen oft nicht nur ihre Faszination für das Herkunftsland ihrer Ehefrauen, sondern auch den Frust, den sie mit dem Leben in der Schweiz verbinden. So meint etwa Markus: »Hier ist alles auf Angst aufgebaut und man ist im Hamsterrad gefangen. Und in diesem Hamsterrad, vielleicht können das andere, ich kann das nicht« (4A/1651-1652). Die kritische Haltung einiger Männer gegenüber der Schweiz äusserte sich insbesondere in Zusammenhang mit dem Druck der Leistungsgesellschaft, fehlender sozialer Wärme resp. der distanzierten Mentalität der Schweizer, der übertriebenen Ordnung und Regulierung durch den Staat wie auch in der Angst, den Ruhestand aufgrund der ungewissen Zukunft der AHV nicht geniessen zu können. In Thailand hingegen lasse es sich insbesondere im Alter besser leben, da soziale Werte und die Wertschätzung gegenüber älteren Menschen nicht an Bedeutung verloren hätten, wie etwa Walter meint:

> Mir scheint es, dass in einfachen Ländern auch das Zusammenleben einfacher ist. Und in hochentwickelten Ländern wird es immer komplizierter. […] Das ist einfach irgendwie, es entwickelt sich speziell. Ich meine ein Altersheim in Thailand? Undenkbar! Da schauen die Kinder zu den Eltern. Also wir sind ja überzüchtet hier. Ich meine, alte Leute in ein Altersheim stecken… das ist ja… […] da warten die Leute auf den Tod. […] Und in Thailand geniessen die alten Leute einen hohen Respekt, weil man Lebenserfahrung hat und viel Weisheit. Und wenn man hier schaut… wenn man hier alt ist, steht man auf dem Abstellgleis. (9A/835-848)

Dass sich ihre Ehemänner ein Leben in Thailand vorstellen können, liegt im Interesse vieler Thailänderinnen, die sich eine spätere Remigration in ihr Heimatland wünschen (siehe dazu Kapitel 2.6: Remigration, S. 84).

4 Zwischenfazit

In den vergangenen Ausführungen wurde aufgezeigt, dass sich die Heirats- und Migrationsmotive der befragten Thailänderinnen stets durch ein Zusammenspiel aus persönlichen Beweggründen und strukturellen Bedingungen ergeben. Durch die Betrachtung ihrer Migrationsbiografien wurde deutlich, dass ihre Entscheidung für eine Heiratsmigration stets vor dem Hintergrund ihres spezifischen Herkunftskontextes in Thailand zu betrachten ist. Acht der insgesamt neun Frauen im Sample stammen – wie die Mehrheit der Thai-Frauen in der Schweiz – aus dem *Isaan*, der bevölkerungsreichsten und zugleich ärmsten Region im Nordosten des Landes. Bevor sie sich dazu entschieden haben, einen *Farang* zu heiraten, haben sie ihre Herkunftsdörfer bereits im Rahmen einer Arbeits- oder Bildungsmigration verlassen, um ihre Zukunftsperspektiven zu verbessern und ihre Familien mit einem zusätzlichen Einkommen zu unterstützen. Für die in Teil V folgende Untersuchung der religiösen Bezüge der Frauen ist dabei insbesondere relevant, dass es sich beim *Isaan* um einen eigenen Kulturraum mit einer spezifischen ethnisch-religiösen Identität handelt, die nicht mit der durch das politische Zentrum in Bangkok propagierten »Thainess« gleichgesetzt werden darf. Wie die Sprache ist auch der Buddhismus im *Isaan* insbesondere durch Laos geprägt, weshalb in diesem Kontext auch von einer *Tai-Lao-Tradition* gesprochen wird.

Im *Isaan* haben Religion, traditionelle Familienstrukturen wie auch die Landwirtschaft nichts an Bedeutung eingebüsst. Letztgenannte reicht jedoch oft nicht mehr zur Existenzsicherung, weshalb die Bauerfamilien zunehmend dazu angehalten sind, ihr Land zu verkaufen und einer Lohnarbeit nachzugehen. Da auf dem Land kaum alternative Verdienstmöglichkeiten existieren, wandern immer mehr *Isaan*-Frauen in die Städte, wo sie jedoch nur geringe Chancen auf dem Arbeitsmarkt haben und oft mit der Sexindustrie in Berührung kommen. Einen *Farang* zu heiraten, stellt für viele der Frauen eine attraktive Alternative dar. Ihre Heiratsmigration ins Ausland kann damit als

Abschluss einer Reihe von gestaffelten Migrationsschritten betrachtet werden, deren Ziel oft erst mit einer späteren Rückkehr nach Thailand als erreicht betrachtet werden kann, was einen nicht unwesentlichen Einfluss auf ihre Lebensgestaltung in der Schweiz ausübt.

Während die befragten Ehemänner von Thailänderinnen ihre Frauen überwiegend aus Liebe geheiratet haben, war es bei diesen meist eine Mischung von ökonomischen, persönlichen und emotionalen Beweggründen, die sie zu einer Heirat mit einem *Farang* bewogen haben. Da die mit den soziostrukturellen Bedingungen einhergehenden ökonomischen Faktoren die Entstehung von Heiratsmigration massgebend begünstigen, nehmen diese bei der Untersuchung der damit zusammenhängenden Paarbeziehungen meist eine besondere Rolle ein. Nicht zuletzt dominieren sie auch das vorherrschende gesellschaftliche Bewusstsein über Paarkonstellationen, in denen die Ungleichheit zwischen den Eheleuten allzu offensichtlich scheint. Während Thai-Frauen oft dem Verdacht ausgeliefert sind, Zweck- oder Scheinehen anzustreben und die emotionale Zuneigung ihrer Männer für ihre ökonomischen Eigeninteressen zu missbrauchen, wird den Männern gerne unterstellt, dass sie ihre Frauen ausbeuten und deren finanzielle Abhängigkeit zu ihrem Vorteil ausnutzen. Obwohl die befragten Paare in ihrem Alltag mit vielfältigen Problem- und Konfliktfeldern konfrontiert werden, entsprechen diese Täter-Opfer-Zuschreibungen, wie sich im nächsten Teil der Studie zeigt, in der Regel nicht der Beziehungsrealität.

Teil III: Tränen – Problemfelder nach der Migration

Wie aus den Interviews hervorgeht, hatten die befragten Thailänderinnen vor ihrer Heiratsmigration oft sehr unrealistische Vorstellungen vom Leben in der Schweiz. Dementsprechend beginnt nach ihrer Ankunft eine Phase, in welcher sie ihre Erwartungen angesichts ihrer neuen Lebenssituationen revidieren müssen. Im Folgenden wird dieser Prozess des Ankommens anhand eines Fallbeispiels illustriert, wobei auch näher auf die psychisch-emotionalen Belastungen eingegangen wird, die mit einer Migration einhergehen können (Kapitel 1). Wie anschliessend aufgezeigt wird, sind die von den befragten Thai-Frauen und deren Ehemännern beschriebenen Belastungen als Ausdruck grösserer Problemfelder zu verstehen, die ihre Lebenswelt in der Schweiz auch längerfristig mitgestalten. Mit deren Darstellung werden auch die Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb dieser Paarbeziehungen betrachtet, die sowohl für die Datensammlung wie auch die Einordnung der Untersuchungsergebnisse relevant sind und zugleich ein differenziertes Bild über die untersuchten Partnerschaften vermitteln sollen (Kapitel 2). Schliesslich wird gezeigt, dass die Art und Weise, wie die Akteurinnen ihre Migration wahrnehmen, einen Einfluss auf ihre Adaptionsfähigkeit ausübt und ihnen unterschiedliche Perspektiven auf eine längerfristige Zukunft in der Schweiz eröffnet (Kapitel 3).

Die Lebensumstände von thailändischen Heiratsmigrantinnen und deren Partnern in der Schweiz blieb seitens der Wissenschaft bislang unbeachtet. Ihren Alltag und ihr Zusammenleben näher zu beleuchten, stellt insofern das Ziel

der folgenden Ausführungen dar. Sie bilden den *Kontext* für die spätere Untersuchung der – mitunter und insbesondere auch religiösen – Handlungsstrategien, welche die Akteurinnen vor dem Hintergrund ihrer spezifischen Lebenssituation entwickeln, um ihr alltägliches Leben in der Schweiz besser bewältigen zu können.[1]

1 Siehe Abbildung 1 über den Aufbau der Studie in der Darstellung des *Kodierparadigmas*, S. 54.

1 Die Phase des Ankommens: Erfahrung des Kulturschocks

1.1 Der Akkulturationsprozess

Trotz der Vielfalt der individuellen Erfahrungen, die sich in den Untersuchungsdaten wiederfinden, zeigen sich in den Erzählungen der Frauen über ihre Ankunft in der Schweiz viele fallübergreifende Ähnlichkeiten, die in der Literatur auch unter dem Phänomen des *Kulturschocks* (Oberg 1960, Pedersen 1995, Sluzki 2010) abgehandelt werden. Unter einem Kulturschock wird hierbei nicht etwa ein Moment, sondern ein innerer Prozess verstanden, den Migrant:innen im Kontakt mit ihrer neuen Umwelt durchleben. Um diesen Prozess anhand eines Fallbeispiels aus dem Untersuchungsmaterial zu veranschaulichen, habe ich mich unter einer Vielzahl ähnlicher Modelle aus der transkulturellen Sozialpsychologe für jenes von Paul Pedersen (1995) entschieden. Im Gegensatz zu anderen Modellen lässt sich dieses auch auf die hier untersuchten Migrantinnen übertragen, die nicht im Familienkontext, sondern als Einzelpersonen und somit nicht im Rahmen der ansonsten männlich dominierten Pioniermigration zugewandert sind.

Pedersen definiert auf Basis bereits bestehender empirischer Studien fünf Prozessabschnitte, anhand deren sich sowohl die psychologischen Auswirkungen einer Migration als auch die von zugewanderten Personen erbrachten Anpassungsleistungen an ihre fremd-kulturelle Umwelt beschreiben lassen. In seinem Modell beginnt dieser Prozess mit einer sogenannten *Honeymoon-Phase*, die durch eine romantisch verklärte Wahrnehmung der neuen Umgebung charakterisiert werden kann. Da sich zugewanderte Personen zu diesem Zeitpunkt der Anforderungen ihrer Umwelt noch nicht bewusst sind oder allfällige Probleme und Unstimmigkeiten verdrängen oder verleugnen, wird diese Phase der Migrationserfahrung in erster Linie von positiven Gefühlen begleitet, die optimistisch in die Zukunft blicken lassen – bis schliesslich erste negative

Konfrontationen zu Momenten der Ernüchterung führen. Fehlt es Migrant:innen zu diesem Zeitpunkt an den nötigen sprachlichen und kulturellen Kenntnissen, um sich in der fremden Umgebung zurechtzufinden, scheitern sie an alltäglichen Herausforderungen, was über die Orientierungslosigkeit und Verunsicherung hinaus zu grossen Versagensängsten führen kann. In dieser anschliessenden *Phase der Desintegration*, die den Tiefpunkt der Migrationserfahrung markiert, beginnen zugewanderte Personen allmählich damit, ihr Selbstverständnis zu hinterfragen, was in eine *Phase der Reintegration* führt, in welcher ein Lernprozess stattfindet, in dem kulturelle Differenzen zunehmend als solche wahrgenommen und praktische Strategien entwickelt werden können, die eine Reorganisation der alltäglichen Lebenswelt erlauben. In diesem Prozessabschnitt gewinnen Migrant:innen zunehmend an Selbstbewusstsein, Orientierung und Halt. Der Wiederaufbau dieser Grundpfeiler, die im Rahmen der Migrationserfahrung ins Wanken gerieten, bildet schliesslich auch die Basis für die *Phase der Autonomie*, in welcher Immigrant:innen nach Selbstverwirklichung streben und ihren Platz in der Gesellschaft zu festigen versuchen. Diese Bemühungen führen schliesslich in den letzten Prozessabschnitt, die *Phase der Unabhängigkeit*, die Pedersen als idealisiertes Ziel einer Akkulturation versteht. Sie ist insbesondere dadurch gekennzeichnet, dass es Migrant:innen durch ihre neu formierte multikulturelle Identität möglich wird, sich sowohl der Herkunfts- als auch der Residenzgesellschaft zugehörig zu fühlen und sich in beiden kulturellen Kontexten zu bewegen.

Anhand der soeben beschriebenen Phasen wird deutlich, dass das Modell von Pedersen einen Akkulturationsprozess beschreibt, in welchem die Integration von Migrant:innen als Ziel des Einlebens in eine neue kulturelle Umgebung verstanden wird und somit auch eine normative Färbung enthält. Eine Integration mag aus der Sicht der Residenzgesellschaft zwar wünschenswert erscheinen, muss sich jedoch nicht zwangsläufig mit den Zielen der Migrant:innen decken. Wie bereits ersichtlich wurde, wollen sich diese im Falle der untersuchten Thailänderinnen in der Regel nicht dauerhaft in der Schweiz niederlassen (siehe dazu Teil II, Kapitel 2.6). Anders als aus der Perspektive der Aufnahmegesellschaft ist es für Migrant:innen mit dem Wunsch nach einer Rückkehr in ihr Herkunftsland nicht unbedingt erstrebenswert und erforderlich, sich von ihrer ursprünglichen Kultur zu distanzieren, Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft zu pflegen und an deren Alltagsleben teilzunehmen. Insofern kann das Modell von Pedersen nur mit Vorsicht und nicht auf sämtliche der befragten Thai-Frauen übertragen werden. Um den Fokus der folgenden Ausführungen nicht auf das Ziel einer Integration, sondern den inneren Prozess

des Ankommens in einem fremd-kulturellen Kontext auszurichten, wurde die Terminologie von Pedersen im Folgenden teilweise durch Begriffe ersetzt, die aus der Sicht der Frauen als charakteristisch für ihr Erleben in den verschiedenen Prozessabschnitten betrachtet werden können (siehe dazu Abbildung 3).[1]

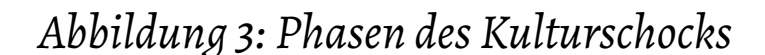
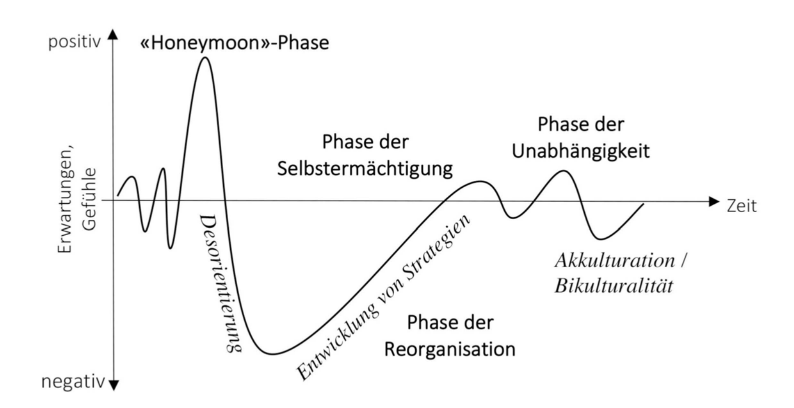


Abbildung 3: Phasen des Kulturschocks



Wie aus der Darstellung des Modells ersichtlich wird, ist es in der Empirie kaum möglich, die einzelnen Prozessabschnitte konkret voneinander abzugrenzen, da diese ineinander übergehen und somit auch parallel zueinander verlaufen können. Ausserdem lassen sich nicht in allen der untersuchten Fälle sämtliche Phasen wiederfinden, was nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, dass die Frauen zum Zeitpunkt der Interviews in unterschiedlichen Prozessabschnitten zu verorten waren. Hinzu kommt – und dies unterstreicht zugleich auch die Schwächen von Akkulturationsmodellen wie jenem von Pedersen –, dass unklar bleibt, ab wann das von ihm definierte Ziel der Integration als erreicht bezeichnet werden kann, zumal eine »multikulturelle Identität« kaum

1 Im Rahmen dieser Studie wird von der *Phase der Verunsicherung* (statt Desintegration), der *Phase der Reorganisation* (statt Reintegration) sowie der *Phase der Selbstermächtigung* (statt Autonomie) gesprochen. Für die übrigen Phasen ist die Terminologie von Pedersen (1995) treffend.

stichhaltige und abschliessende Indikatoren zu deren Messung beinhaltet. Am Beispiel der untersuchten Thailänderinnen zeigte sich zudem, dass auch die Aufenthaltsdauer in der Schweiz nicht als Indiz für eine Integration verwendet werden kann, da einzelne Prozessabschnitte unterschiedlich lange andauern und eine Integration, wie bereits erwähnt, nicht von allen Frauen angestrebt wird. Für die Auswahl eines Falles, mittels dessen sich sämtliche Prozessabschnitte darstellen lassen, mussten daher Kriterien gefunden werden, die eine Integration der befragten Thailänderin nahelegen.

Gemäss Hartmut Esser (2001) umfasst Integration vier Dimensionen: Zum ersten ist dies die *kulturelle,* die den Erwerb von Wissen und Fähigkeiten beinhaltet, wobei insbesondere die Sprache einen zentralen Stellenwert einnimmt. Die zweite, *strukturelle* Dimension umfasst die Beteiligung am Arbeitsmarkt, während die *soziale* Dimension den Fokus drittens auf die sozialen Beziehungen im Alltag legt. Die *identifikatorische* Dimension umschreibt viertens schliesslich das von Pedersen ebenfalls erwähnte Gefühl der Zugehörigkeit zur Gesellschaft. Auf Basis dieser Kriterien lassen sich vier der insgesamt neun befragten Thailänderinnen als integriert bezeichnen, wobei sich Pedersens Akkulturationsmodell insbesondere auf die Geschichte von Noi anwenden lässt.

1.2 Fallbeispiel: Die Geschichte von Noi

Die von Noi geschilderten Erfahrungen entsprechen dem idealtypischen Verlauf des zuvor dargestellten Akkulturationsmodells am ehesten. Ihr Fallbeispiel, das im Folgenden dazu dient, die Phase des Ankommens und Einlebens in der Schweiz zu illustrieren, weist jedoch im Vergleich zum Rest der Stichprobe atypische Merkmale auf. Noi ist nicht nur die einzige Migrantin, die nicht aus dem *Isaan* stammt, sondern auch eine der wenigen Frauen, die über eine höhere Schulbildung verfügen und sich keine Remigration nach Thailand wünschen oder vorstellen können. Nichtsdestotrotz zeigt ihre Geschichte einige der Problem- und Konfliktfelder auf, mit welchen Thailänderinnen in der Schweiz konfrontiert werden.

Honeymoon-Phase Die Honeymoon-Phase beschreibt die erste Zeit unmittelbar nach der Ankunft in der fremd-kulturellen Umgebung. Unabhängig davon, dass diese Phase am Beispiel der befragten Thailänderinnen manchmal tatsächlich in ihre Flitterwochen fällt, ist sie von einer romantisierten Wahr-

nehmung der Umwelt gekennzeichnet, die viele Perspektiven eröffnet und optimistisch in die Zukunft blicken lässt (Pedersen 1995: 26–27).

»Für uns in Thailand ist die Schweiz wie der Himmel, da unser König hier in Lausanne gelebt hat und zur Schule ging« (3A/23-24), erzählt Noi. Die 43-Jährige, die mittlerweile seit 14 Jahren in der Schweiz lebt, stammt aus Zentralthailand, wo sie eine höhere Ausbildung absolvierte und gleich im Anschluss eine Arbeitsstelle fand. Während ihr beruflich viele Möglichkeiten offenstanden, hatte sie privat weniger Glück und ihre langjährige Beziehung zu einem Thailänder ging in die Brüche. Gerade in jener Zeit erreichte sie die Einladung einer bereits in der Schweiz lebenden Freundin, worauf Noi für drei Monate in die Schweiz reiste. »Das kam gerade zur richtigen Zeit, weil ich Liebeskummer hatte. Ich dachte, ich nehme mir eine Auszeit. Ich hatte damals seit sechs Jahren […] gearbeitet und nie richtig Ferien gehabt« (3A/6-8). Nach dieser Auszeit hätte es ihr offengestanden, wieder an ihren Arbeitsplatz zurückzukehren, wie sie weitererzählt. Insofern sei sie auch nicht darauf vorbereitet gewesen, ihren Lebensmittelpunkt dauerhaft in die Schweiz zu verschieben:

> Ich liebe mein Land und wollte eigentlich nie auswandern. In der Schule habe ich Englisch gehasst, ich sah den Nutzen für mich nicht, diese Sprache zu lernen. Dass es anders kommen würde, hätte ich nie gedacht. Doch dann hat mir Gott oder Buddha ein Signal gegeben. (3A/1-4)

Wie Nois Wortwahl aufzeigt, verleiht sie der Einladung ihrer Freundin, die ihr Leben letztlich nachhaltig veränderte, rückblickend eine religiöse Deutung. In ihrer Darstellung schien es damit weniger ihr Wille als ein Zeichen einer höheren Macht gewesen zu sein, das sie in die Schweiz geführt und ihr damit sowohl im Hinblick auf ihren beruflichen Alltag als auch ihren Liebeskummer einen bis dahin unerwarteten Ausweg eröffnete. Ihre Reise stellte eine aufregende Abwechslung zu ihrem Alltag in Thailand dar. Umgeben von ihrer Freundin und einem durch thailändische Migrant:innen geprägten Umfeld lernte sie die Schweiz zunächst aus einer eher touristischen Perspektive kennen. Im Interview erinnert sie sich daran:

> Ich habe nicht viel von der Schweiz gesehen, wir waren nur mit Thais, nur Thai-Essen, Thai-Leute, auch im Thai-Tempel waren wir. Aber ich war auf dem Titlis […] und habe Schnee gesehen. Es war schön hier, aber vom Gefühl her auch unangenehm, weil ich die Sprache überhaupt nicht verstand. (3A/12-16)

Trotz Verständigungsproblemen knüpfte sie schon bald erste Kontakte zu Schweizern, wobei sie auch ihren späteren Ehemann kennenlernte. Damit eröffnete sich ihr eine, wie sie betont, so nicht erwartete Perspektive auf eine längerfristige Zukunft in der Schweiz – einem Land, das sie bis dahin zwar kaum kannte, ihr jedoch als »Himmel« erschien, da es auch von prominenten Mitgliedern des Königshauses als Lebensmittelpunkt gewählt wurde. Obwohl Noi Sprachprobleme in dieser Phase bereits als störend empfindet, macht sie sich zu diesem Zeitpunkt noch keine weiteren Gedanken darüber, wie ihr zukünftiges Leben in der Schweiz verlaufen könnte. Gerade dieser Umstand ist letztlich charakteristisch für die Honeymoon-Phase, in welcher allfällige Probleme, Unstimmigkeiten oder kulturelle Differenzen noch nicht wahrgenommen oder verdrängt werden, da sie zunächst einfach zu bewältigen scheinen (Pedersen 1995: 26–27).

Phase der Verunsicherung Nois positives Bild der Schweiz entstand nicht etwa in einem Kontrast zu ihrem Herkunftsland, das sie, wie sie zu Beginn erzählt, liebt und eigentlich auch nicht verlassen wollte. Dass Thailand für Schweizer:innen eine beliebte Feriendestination darstellt, war für sie eine Bestätigung dafür, dass man die Schönheit ihrer Heimat auch hier zu schätzen weiss:

> Ich war eine sehr stolze Frau. Immer, wenn mich die Leute angeschaut haben, dachte ich, sie wissen gleich, woher ich komme. Ich dachte immer, die Leute in der Schweiz kennen meine Heimat, dass es dort sehr schön ist, gutes Essen und schöne Tempel hat. Die meisten, mit denen ich gesprochen habe, waren schon mal in Thailand in den Ferien. Deshalb dachte ich, dass die Leute in der Schweiz nur gut über Thailand denken. (3A/18-22)

»Aber dann kam die Enttäuschung« (3A/24-25), meint sie in Zusammenhang mit einem Erlebnis in einer Diskothek, das sowohl ihre bisherige Idee von ihrem Heimatland als auch ihren ersten Eindruck von Schweizern ins Wanken brachte:

> [Ich war] in einer Disko mit meinen Freundinnen, die alle verheiratet waren. Und spät in der Nacht kamen ein paar Männer und haben mit mir geredet. Ich habe wie üblich gelächelt. Rückblickend total naiv. Mir war nicht klar, was diese Männer wollten. Dass es so was wie Sextourismus in Thailand gibt, wusste ich nicht. Ich komme aus [Zentralthailand], da gibt es gar keinen Tourismus. Die Ferienorte im Süden waren mir nicht bekannt, auch nicht, was

> dort passiert. Als ich dann merkte, was diese Männer von mir wollten, war ich sehr enttäuscht. Ich war beleidigt und hatte mich wie Dreck gefühlt. Ich war sehr enttäuscht. Ich habe ihnen gesagt, das geht so nicht. Seither habe ich Respekt vor Männern und weiss, dass ich ihnen Grenzen setzen muss. Damals konnte ich mich nicht gut verteidigen wegen der Sprache. Heute, wo ich gut Deutsch kann, passiert mir das nicht mehr. (3A/25-34)

In dieser Situation, in der sich Noi aufgrund ihrer Herkunft diskriminiert und zum Sexobjekt degradiert fühlte, wurde sie erstmals damit konfrontiert, wie Thailänderinnen von bestimmten Männern wahrgenommen werden. Desillusionierend war dabei nicht nur die persönliche Verletzung, sondern auch die Konfrontation mit ihren sprachlichen Grenzen, aufgrund deren sie sich nicht ausreichend gegen die Männer zur Wehr setzen konnte.

Nois Erfahrung in der Diskothek steht exemplarisch für die unerwarteten Momente der Ernüchterung, die sich im Rahmen erster negativer Konfrontationen in einer fremd-kulturellen Umgebung einstellen. Erlebnisse dieser Art sind gemäss Pedersen (1995: 79) typisch für den zweiten Abschnitt der Migrationserfahrung, die im Rahmen dieser Studie als Phase der Verunsicherung bezeichnet wird. Nachdem das Neue seine Faszination allmählich verliert, rücken nun kulturelle Differenzen und alltägliche Probleme in den Mittelpunkt der Wahrnehmung, die bei Migrant:innen zu tiefer Verunsicherung und Versagensängsten führen können, da sie noch nicht über die erforderlichen sprachlichen und kulturellen Kenntnisse verfügen, um diese zu bewältigen und sich in der fremd-kulturellen Umgebung orientieren zu können. Wie Nois Schilderungen nahelegen, war sie sodann auch nicht ganz unglücklich darüber, dass ihr Besuchervisum nach drei Monaten auslief und sie nach Thailand zurückkehren musste. Nicht nur die Schweiz, auch ihr späterer Ehemann wurde ihren Vorstellungen nicht gerecht:

> Einmal hat er mir gesagt, komm, ich zeige dir die Schweiz. [...] Und dann sind wir wandern gegangen. Berge, Kühe, das war für mich völlig uninteressant. Bei uns in Thailand ist es wichtig, dass man drei Mal am Tag richtig isst. Wir gingen in ein Restaurant und er hat nur Kaffee und Kuchen bestellt. Ich war sehr enttäuscht und dachte, dieser Mann ist nichts. (3A/54-60)

Obwohl sie ihre ersten Eindrücke von der Schweiz und ihrem zukünftigen Mann im Interview nicht sonderlich positiv umschreibt, entschied sie sich einige Monate später dennoch, mit einem Studentenvisum erneut in die Schweiz einzureisen. Doch auch beim zweiten Besuch, der eigentlich ein Jahr

dauern sollte, schien es ihr schwerzufallen, Gefallen an der Schweiz zu finden. Wie sie im Interview schildert, war sie relativ schnell an einem Tiefpunkt angekommen:

> Ich war überhaupt nicht motiviert, Deutsch zu lernen, weil ich keine Absicht hatte, hier zu bleiben. Mit meinem jetzigen Mann hatte ich auch wieder Kontakt. Er wollte, dass ich hierbleibe, aber heiraten wollte er mich nicht. Nach vier Monaten wollte ich zurück. […] Das war ok für mich, ich wollte nicht mehr. (3A/67-69)

Und so kehrte Noi erneut nach Thailand zurück – auch wenn sie sich nach einem halben Jahr wiederum umentschieden hatte:

> Mein [späterer] Mann wollte, dass ich wieder in die Schweiz komme und [wieder] ein Studentenvisum für ein Jahr beantragen, damit wir uns richtig kennenlernen können. Das war 2002. Da habe ich richtig Deutsch gelernt, weil langsam hatte er mir auch wirklich gefallen. […] Er besuchte mich auch in Thailand. Das war gut für uns beide, weil er musste sehen, woher ich komme, wie ich in Thailand lebe. Er musste sehen, dass ich dort ein gutes Leben habe. 2003 haben wir dann geheiratet. (3A/81-87)

Die Geschichte von Noi zeigt, dass die Phase der Verunsicherung in vielerlei Hinsicht durch Desorientierung gekennzeichnet ist. Angesichts ihrer mehrmaligen Rückkehr nach Thailand, aber auch aufgrund ihres provisorischen Aufenthaltsstatus fiel es ihr schwer, eine klare Zukunftsperspektive aufzubauen. Obwohl sie sich durch den Besitz eines Studentenvisums in einer im Vergleich zu anderen Thailänderinnen privilegierten Situation befand, erschien es ihr zu diesem Zeitpunkt zunächst nicht lohnenswert, längerfristig zu denken und in den Erwerb von sprachlichen Kenntnissen zu investieren.

Phase der Reorganisation Im Interviewverlauf lässt sich feststellen, dass die Eheschliessung für Noi einen Übergang zu einer neuen Phase der Migrationserfahrung markiert. Nachdem die Unsicherheiten bezüglich Partnerwahl und Aufenthaltsstatus überwunden waren, sah sich die Frau zunehmend in der Lage, sich mit ihrer neuen Umwelt und den damit einhergehenden Erfahrungen auseinanderzusetzen. Dabei zeigte sich, dass insbesondere negative Erfahrungen und Enttäuschungen, wie sie Noi etwa bei ihrem Besuch in der Diskothek beschrieb, dazu führen können, dass Migrant:innen ihr Selbstverständnis zu hinterfragen und damit auch ihre Identität zu revidieren beginnen (Pedersen 1995: 79). So setzte im Anschluss auch bei Noi ein Lern-

und Selbstreflexionsprozess ein, in welchem sie kulturelle Differenzen allmählich wahrnehmen und entsprechende Strategien zum Umgang mit diesen erarbeiten konnte. Rückblickend bezeichnet sie sich nämlich nicht nur als naiv, weil sie die Absichten der Männer, die sie herablassend behandelt hatten, zu spät erkannt hat, sondern auch, weil ihr damals noch nicht bewusst war, dass kulturelle Missverständnisse zum Entstehen solcher Situationen beitragen können. Ihr Auftreten gegenüber Männern hat sie dementsprechend überdacht und angepasst. Sie erzählt:

> Thai-Frauen schauen anderen nicht in die Augen, wenn wir sie nicht kennen. Das ist nicht wie bei euch, wo man sich als Erstes in die Augen schaut. Für uns hat das mit Respekt zu tun. Bei uns kommt zuerst Buddha, dann der König, dann die Eltern und Lehrer. Das sind verschiedene Stufen, die respektiert werden. Aber es hat auch mit Angst und Unsicherheit zu tun. Auch mit Abgrenzung von Leuten, die man nicht kennt. Ich denke, die Männer hier verstehen das falsch, sie verstehen nicht, wie Thai-Leute sind, und beginnen dann mit Machospielen, weil sie denken, diese Frau ist unsicher und hat Angst. (3A/36-43)

Noi stellte damit fest, dass die Zurückhaltung gegenüber Autoritätspersonen und Fremden in Thailand zwar zu den alltäglichen Umgangsformen gehört, jedoch in der Schweiz als Unsicherheit missverstanden werden kann. Die Erkenntnis, dass Augenkontakt hier nicht als unhöflich und respektlos empfunden, sondern als Zeichen von Selbstsicherheit gedeutet wird und somit auch ein wirksames Mittel darstellt, um sich Fremden gegenüber Respekt zu verschaffen, deute ich insofern als Ergebnis der Reflexion von kulturellen Differenzen, die allmählich zu einer Reorganisation der alltäglichen Lebenswelt beiträgt. Kennzeichnend für diese Phase ist insbesondere, dass Migrant:innen allmählich ihr Selbstbewusstsein zurückerlangen und versuchen, einen festen Platz in ihrem Umfeld zu finden.

Gemäss Pedersen (1995: 134–135) ist dieser Abschnitt der Migrationserfahrung etwa vergleichbar mit der Erholungsphase nach einer Depression, wobei insbesondere andere Personen für die eigenen Schwierigkeiten verantwortlich gemacht werden. Im Fall von Noi äussert sich dies insbesondere dadurch, dass sie damit begann, sich von anderen Thailänderinnen in der Schweiz zu distanzieren. Auch dabei spielte die zuvor geschilderte Erfahrung in der Diskothek eine nicht unwesentliche Rolle. Ihre Wut und Frustration richtete sich nicht nur gegen die Männer, sondern auch gegen Thai-Frauen, die im Sexgewerbe

arbeiten und somit dazu beitragen, dass Männer, denen sie im Alltag begegnete, auch ihr mit bestimmten Assoziationen gegenübertreten. Sie erzählt dazu:

> In dieser Zeit habe ich viel über Thai-Leute in der Schweiz gelernt. Das war auch eine Enttäuschung. [...] Mir wurde klar, dass viele Frauen hier in der Prostitution arbeiten. Da konnte ich auch die Reaktionen der Männer verstehen. Vorher wusste ich ja nicht, dass es solche [Frauen in der Schweiz] gibt. Ich dachte immer, wenn Frauen in die Schweiz kommen, dann zum Heiraten, Kinderkriegen und um ein normales Leben zu führen. Ich verstehe es nicht. Wenn man doch neu anfängt, dann will man doch die alten Sachen vergessen und wirklich neu anfangen, um ein gutes Leben zu haben. (3A/69-79)

Noi legte in Gesprächen stets viel Wert darauf, sich von anderen Thai-Frauen und Sexarbeiterinnen abzugrenzen. Damit knüpft sie an das Narrativ vieler befragten Frauen an, die immer wieder betonen, dass sie eigentlich nicht die Absicht gehabt hätten, in die Schweiz zu migrieren, um sich damit dem Verdacht zu entziehen, dass ihr Handeln seitens der Gesellschaft als unmoralisch (Heirat aufgrund finanzieller oder aufenthaltsrechtlicher Vorteile) empfunden werden könnte (siehe dazu Kapitel 2.2.3). Während Noi vor ihrer Heirat fast ausschliesslich Kontakte zu anderen Thai-Frauen pflegte, begann sie nun damit, sich von diesen zu distanzieren:

> Ich habe schnell gemerkt, dass das Leben der Thai-Leute völlig anders ist als das der Schweizer. Es ist ein grosser Unterschied wie zwischen zwei Welten. Pünktlichkeit, Zuverlässigkeit. Auch das Essen und wie man zusammen isst. Ich habe gelernt, dass wenn man isst, dann isst man und keine Ablenkung. Hier ist das anders. Auch die Höflichkeit innerhalb der Familie. Ständig Hallo, en Guete... Das ist bei uns nicht so. Innerhalb der Familie grüsst man sich nicht ständig, weil man sieht sich ja immer. In der Mitte zu sein, war für mich nicht einfach. Ich wusste, dass ich mich entscheiden musste. (3A/98-104)

Die zitierte Passage zeigt nicht nur, dass sich Noi zu diesem Zeitpunkt der kulturellen Differenzen zwischen Thais und Schweizern bewusst war, sondern auch, dass sie sich angesichts der daraus entstandenen Spannungen dazu gezwungen sah, sich zu positionieren. Als frisch verheiratete Frau entschied sie sich für die Seite ihres Mannes, was ihre Situation zunächst erschwerte: »Das Leben hier war nicht einfach. Ich hatte nur Kontakte zu Schweizern, der Familie meines Mannes« (3A/89-90), erzählt sie. Wie ihre Geschichte jedoch weiter zeigt, war dies jedoch auch die Zeit, die ihr letztlich als Basis dafür diente, ihr

Selbstbewusstsein zurückgewinnen, um ihren Handlungsspielraum allmählich zu erweitern.

Phase der Selbstermächtigung Die Phase der Selbstermächtigung ist insbesondere durch die Bemühungen von Migrant:innen gekennzeichnet, nach mehr Unabhängigkeit und Selbstverwirklichung zu streben, um sich in ihrem Umfeld zu etablieren (Pedersen 1995: 201–202). Im Fallbeispiel von Noi äussert sich dies unter anderem in ihren Bemühungen, eine Arbeitsstelle zu finden. Sie erzählt über diese Zeit:

> Manchmal habe ich mich sehr alleine gefühlt. Da war die Sprache und auch die Forderungen meines Mannes, dass ich richtig Deutsch lerne. Da gab es so ein Moment, als er mir sagte, dass ich diejenige in unserer Gruppe bin, die am schlechtesten Deutsch spricht. Das hat mich sehr gekränkt und das wollte ich so nicht auf mir sitzen lassen. Als mein Mann zur Arbeit ging, dachte ich, jetzt muss ich es in die Hand nehmen. Jetzt muss ich etwas machen. Also habe ich die Zeitung aufgeschlagen und mir Arbeit gesucht. (3A/123-128)

Durch eine Arbeitsstelle wollte Noi nicht nur Gelegenheiten schaffen, im Alltag besser Deutsch zu lernen, sondern ihrem Ehemann auch beweisen, dass sie fähig dazu ist, diesen Schritt trotz sprachlicher Defizite selbstbestimmt und ohne seine Unterstützung anzugehen. Insofern handelte es sich dabei um einen Akt der Selbstermächtigung, der mit dem Ziel verbunden war, mehr Autonomie zu gewinnen. Auf diese Leistung ist sie heute stolz: »Eigentlich glaube ich an das Schicksal, aber im Job nicht. Da habe ich echt Leistung gezeigt und mir alles hart verdient und gekämpft für das, was ich will« (3A/160-162). Ihre berufliche Integration stärkte nicht nur ihr Selbstbewusstsein, sondern auch das Gefühl, in der Schweiz angekommen zu sein. Dass Noi drei Jahre nach ihrer Eheschliessung einen Verein gründete, um anderen Thai-Frauen Hilfe und Unterstützung bei Problemen anzubieten, die sie selbst als überwunden betrachtet, verstärkt diesen Eindruck zusätzlich: »[Ich habe] viele Probleme von Thais gesehen. Dagegen wollte ich etwas machen, auch vorbeugen, bevor es zum Problem wird« (3A/188-189). Ihr Wissen weiterzugeben, versetzt sie in die Rolle einer interkulturellen Vermittlerin, die anderen Thailänderinnen gegenüber als Expertin auftritt, welche die Fähigkeit innehat, sich problemlos in beiden kulturellen Kontexten zu bewegen, und ihren Platz in der Residenzgesellschaft somit gefunden hat.

Phase der Unabhängigkeit Die im Rahmen der Akkulturation erworbenen interkulturellen Kompetenzen deuten darauf hin, dass Noi heute in der Phase der Unabhängigkeit zu verorten ist, die als idealisiertes Ziel dieses Prozesses verstanden werden kann. Kennzeichnend für diese Phase ist, dass Migrant:innen ein Zugehörigkeitsgefühl gegenüber der Aufnahmegesellschaft entwickeln, sich jedoch gleichzeitig ihrer Andersartigkeit bewusst bleiben. Kulturelle Unterschiede werden zwar wahrgenommen, dominieren jedoch die Identität eines Individuums immer weniger. Pedersen (1995: 245) spricht hierbei von der Herausbildung einer multikulturellen Identität, die durch internalisierte Mehrfachzugehörigkeiten geprägt ist.

In Akkulturationsmodellen, wie jenem von Pedersen (1995), wird die Konstruktion einer neuen Identität oft als Resultat einer Entwicklung betrachtet, das sich aus einem mehr oder weniger starren Gebilde aus angepassten Wert- und Glaubensvorstellungen, Einstellungen und Eigenheiten einer Person formiert. Das Fallbeispiel von Noi zeigt jedoch, dass man Identität vielmehr als »einen fortschreitenden Prozess eigener Lebensgestaltung« betrachten muss, »der sich […] in jeder alltäglichen Handlung (neu) konstruiert« (Keupp 2008: 215). In diesem Sinne stellen Identitäten stets Momentaufnahmen dar, die sich zu verschiedenen Zeitpunkten in unterschiedliche Richtungen weiterentwickeln können. Anhand des Modells von Pedersen (1995) lässt sich ein idealtypischer Verlauf einer solchen Entwicklung nachzeichnen, wobei jedoch nicht alle der befragten Thailänderinnen sämtliche Prozessabschnitte durchlaufen oder sie mit derselben Intensität erlebt haben. Unabhängig davon, wie lange die befragten Frauen zum Zeitpunkt der Interviews bereits in der Schweiz waren, lassen sie sich in verschiedensten Phasen verorten. Einigen gelingt die Bewältigung migrationsbezogener Probleme schneller, während andere auch Jahre nach der Migration mit Schwierigkeiten zu kämpfen haben, die sie als belastend empfinden und ihnen das Gefühl vermitteln, nicht wirklich in der Schweiz angekommen zu sein. Diese von den Frauen, aber auch deren Ehepartnern erfahrenen Problemfelder führe ich im Folgenden näher aus.

2 Die Phase des Daseins: Problemfelder nach der Migration

Nois zuvor nachgezeichnete Geschichte zeigt, mit welchen Schwierigkeiten der Prozess des Ankommens in der Schweiz verbunden sein kann. Aus den mit Thailänderinnen und deren Partnern geführten Interviews lassen sich weitere Problem- und Konfliktfelder eruieren, die das Dasein nach der Migration wie auch das Zusammenleben der Paare mitgestalten. Durch deren nähere Betrachtung wird im Folgenden ein Beitrag zum Verständnis der Lebenswelt der Migrantinnen geleistet.

2.1 Verständigung

Im Rahmen der Studie zeigte sich bei verschiedensten Gelegenheiten, dass Thailänderinnen – unabhängig davon, wie lange sie bereits in der Schweiz leben – oft nur über rudimentäre Deutschkenntnisse verfügen und dementsprechend Mühe damit haben, sich im Alltag zu verständigen. Die Ursachen für die sprachlichen Defizite der Migrantinnen können sehr vielfältig sein, wie etwa das Fallbeispiel von Ying zeigt, die mittlerweile seit 18 Jahren in der Schweiz lebt. Sie erzählt: »Für mich ist es ganz neu diese Sprache. […] Wenn ich gewusst hätte, dass ich in die Schweiz lebe, dann ich hätte schon in Thailand Hochdeutsch gelernt. In Thailand schon lernen. Dann wäre es einfacher für mich« (1A/57-59). Obwohl Ying vor ihrer Heirat mit einem Schweizer zunächst ein Visum zu Studienzwecken beantragte – mittels dessen sie sich ein Jahr lang in der Schweiz aufhalten konnte, um Deutsch zu lernen –, hat sie dies nur bedingt als Chance wahrgenommen, sich auf eine Zukunft in der Schweiz vorzubereiten, wie sie weiter meint: »[Ich ging in die Sprachschule] nicht wegen ich […] will lernen, ich will wissen, ich will sprechen. Ich denke nicht so weit in die Zukunft. Nur wirklich wegen dem Visum. Sonst könnte ich heute besser

Hochdeutsch sprechen« (1A/69-71). Wie Ying begründen auch andere Thailänderinnen ihre sprachlichen Defizite damit, dass sie nicht explizit beabsichtigt hatten, in die Schweiz zu migrieren, und somit auch die Gelegenheit verpasst hätten, Deutsch zu lernen. Zugleich lässt sich jedoch auch feststellen, dass sich die Motivation, Deutsch zu lernen, teilweise auch nach einem geregelten Aufenthaltsstatus in Grenzen hält. Wie bei Ying selbst könnte dies nicht zuletzt auch darauf zurückzuführen sein, dass die Frauen eine Rückkehr nach Thailand anstreben und somit auch nicht die Absicht haben, längerfristig in der Schweiz zu verbleiben.

Für viele der befragten Thailänderinnen stellt Deutsch die erste Fremdsprache dar, die sie erlernen. Wie Ying erzählt, fühlte sie sich im Unterricht dementsprechend oft überfordert: »Ich beginne alles neu. A, B, C, D... Eins, zwei, drei, vier, fünf... [...] Ich habe viel in der Klasse geweint« (1A/57-61). Deutsch zu lernen, ist für viele Thailänderinnen, gerade wenn sie aus einem bildungsferneren Kontext stammen, eine grosse Herausforderung. Nicht zuletzt fehlt es ihnen oft an alltäglichen Gelegenheiten, um Deutsch zu sprechen. So erzählt Ying etwa:

> Ich habe nur bis (zum Sprachniveau) B2 gelernt. [...] Nach dieser Schule bleibe ich immer nur zu Hause. Ich immer nur zu Hause. Schade. Schade, aber ich will arbeiten. Aber (Ehemann) sagt, oh, du kannst nicht Deutsch sprechen. Du verstehst nicht gut Deutsch, sie sagen sicher Nein. Schade, wirklich nur zu Hause [...]. Bin ich nur mit Thailänderinnen zusammen. (1A/76-80)

Auch ihr Ehemann Beat bemerkt in diesem Zusammenhang, dass seine Frau ausserhalb des Familienkontextes kaum Möglichkeiten ergreift, Deutsch zu sprechen: »Ich sage ihr oft, sie soll in Turnverein oder irgendwo hingehen, a) könnte sie ein bisschen Sport machen und b) nur Deutsch sprechen. Sie wäre nicht immer nur um Thai-Leute herum« (1A/1454-1455). An seine Frau richtet er: »Weil du triffst dich entweder mit deinen Kolleginnen oder im Facebook. Wärst du nicht noch mit mir verheiratet, würdest du gar nie Deutsch sprechen« (1A/1455-1457).

Verständigungsschwierigkeiten bilden eines der grössten Problemfelder von Thai-Frauen in der Schweiz. Wie das Beispiel von Ying bereits andeutet, sind sie mit einer Reihe von Folgeproblemen verbunden und haben damit auch einen negativen Einfluss auf andere Lebensbereiche, auf die ich im Folgenden näher eingehe.

2.1.1 Abhängigkeit, Zurückhaltung und Verunsicherung

Im Kontakt mit Thai-Frauen zeigte sich immer wieder, dass sie sich im Umgang mit der deutschen Sprache nicht sonderlich wohlzufühlen scheinen. Gerade in Interviews dürfte die doch eher ungewohnte, formale Gesprächssituation nicht unwesentlich dazu beigetragen haben, dass einige der Frauen einen besonders zurückhaltenden und unsicheren Eindruck hinterliessen. Das Beisein der Ehemänner in den Paarinterviews wirkte sich insgesamt zwar positiv auf das Selbstbewusstsein der Frauen aus, führte jedoch auch dazu, dass die Männer ihre Ehefrauen oft in eine passive Rolle drängten. So ergriffen etwa sie häufig das Wort, wenn sie zu wissen glaubten, was ihre Frauen eigentlich sagen wollen, ohne ihnen dabei den Versuch zuzugestehen, sich selbst artikulieren zu können. Dass Gespräche damit oft von den Männern dominiert wurden, muss jedoch nicht zwangsläufig als Indiz dafür gewertet werden, dass die Frauen auch im Ehealltag nur wenig zu sagen haben. Vielmehr entstand der Eindruck, dass die Vermittlungs- und Übersetzungsleistungen der Ehemänner einen Versuch darstellten, das durch die unterschiedliche sprachliche Ausdrucksfähigkeit bedingte Ungleichgewicht abzuschwächen und ihren Frauen damit zu mehr Gehör zu verhelfen.

Auch wenn dies für mich als Forscherin in den Interviewsituationen teilweise eine Erleichterung und nicht zuletzt auch sehr aufschlussreich war, dürfte diese Art der Unterstützung der Ehemänner nicht nur förderlich für die Frauen sein. Dass ihre Männer ihnen alltägliche Herausforderungen abnehmen, mag für einige eine bequeme und durchaus auch gewünschte Situation darstellen, andere wiederum verpassen wertvolle Chancen, sich die benötigten praktischen Fähigkeiten anzueignen, um sich auch unabhängig vom Partner orientieren und durchsetzen zu können. Ihren Ehefrauen Gelegenheiten zu bieten, sich im Alltag zu beweisen und somit an Selbstbewusstsein zu gewinnen, ist jedoch nicht allen Männern gleichermassen wichtig, wie etwa das Beispiel von Beat zeigt. Im Paarinterview sagt er zu seiner Frau: »Du bist sehr, sehr selbstständig, manchmal zu selbstständig« (1A/857). Das im Zitat zum Ausdruck kommende Bedenken gegenüber der Selbstständigkeit seiner Frau kann sowohl vor dem Hintergrund des Wunsches nach Kontrolle als auch der Angst interpretiert werden, von einer unabhängigen Partnerin nicht mehr im gewünschten Ausmass gebraucht zu werden. Insofern können die von den Ehemännern erbrachten Unterstützungsleistungen – auch wenn sie diese primär als Zeichen ihrer Hilfsbereitschaft oder ihres Verantwortungsgefühls

gegenüber ihren Frauen betrachten – bewusst oder unbewusst zur Schaffung von Abhängigkeiten beitragen.

Dass das zuvor erwähnte Ungleichgewicht in den Interviewsituationen und die damit verbundene Unsicherheit nicht repräsentativ für andere Lebensbereiche sein müssen, zeigte sich in der Feldforschung insbesondere bei gemeinsamen Besuchen an thailändischen Festen. Dort wurde auch deutlich, wie eng das Selbstbewusstsein der Frauen mit ihrer sprachlichen Ausdrucksfähigkeit verbunden ist. Im Gegensatz zu den Interviewsituationen hatten sie in einem thailändisch geprägten Umfeld nämlich keine Schwierigkeiten, zu demonstrieren, dass wir uns nun in einer Sphäre befinden, in welcher sie sich problemlos orientieren können. Ihr dortiges Auftreten liess sie im Kontrast zu den Interviewsituationen sehr selbstbewusst erscheinen. Ähnlich erleben einige der Männer ihre Frauen bei gemeinsamen Ferien in Thailand, wo sich die Abhängigkeitsverhältnisse nicht zuletzt aufgrund der Sprachkenntnisse zugunsten der Frauen verschieben. Gerade als *Farang* könne man sich in Thailand ohne Sprachkenntnisse nur schlecht durchsetzen, wie viele Männer immer wieder berichten. Insofern sind es in Thailand meist die Frauen, die sich um alltägliche Angelegenheiten und Besorgungen kümmern – und damit auch die Rolle übernehmen, die ansonsten in der Regel ihren Männern zukommt. Ein Umstand, den viele Männer von Thai-Frauen, nicht zuletzt auch im Hinblick auf eine künftige Auswanderung, nur ungern hinnehmen wollen und daher sehr bemüht darum sind, Thai zu lernen.

Angesichts der Verunsicherung im Umgang mit der deutschen Sprache fällt es einigen der befragten Thailänderinnen auch schwer, ausserhalb des Familienkontextes Freundschaften zu Schweizer:innen aufzubauen. »Es ist schon einsam, wenn man nicht mit den Menschen reden kann« (9A/556-557), erzählt etwa Pui über ihre erste Zeit in der Schweiz, in welcher sie sich lediglich mit gebrochenem Englisch verständigen konnte. Yings Beispiel zeigt zudem, dass die Sprachbarriere nicht nur ein Hindernis beim Aufbau von Kontakten darstellt, sondern selbst nach 18 Jahren in der Schweiz das Gefühl aufrechterhält, in der Schweiz fremd zu sein. So meinte sie etwa zu mir: »Wenn ich alleine mit dir, obwohl ich dich gut kenne, ich fühle mich immer ich bin Fremde nur wegen Sprache und wegen Kultur« (1B/1665-1666). Insofern liegt die Annahme nahe, dass die in der Thai-Kultur oft als Maxime umschriebene Zurückhaltung im Umgang mit Fremden nicht zuletzt auch auf eine sprachlich bedingte Verunsicherung zurückzuführen ist. Dass Thailänderinnen es in der Regel bevorzugen, sich in ihrer Muttersprache zu unterhalten, konnte auch durch die Fachstelle für Frauenhandel und Frauenmigration Zürich (FIZ)

bestätigt werden. So bemerkte man dort etwa, dass die Anzahl der thailändischen Klientinnen um mehr als die Hälfte (von 67 im Jahr 2015 auf 26 im Jahr 2018) gesunken ist, seit die Thailändisch sprechende Mitarbeiterin 2015 in den Ruhestand ging (Mailaustausch mit Chantal Riedo, Bereichsleiterin Beratung für Migrantinnen; 28. März 2019). Dabei handelt es sich um einen Umstand, der letztlich für die Schaffung niederschwelliger Beratungsangebote in der Muttersprache von Migrant:innen spricht – gerade da es in schwierigen Lebenssituationen ohnehin genügend Überwindung kosten kann, Hilfe von aussen in Anspruch zu nehmen.

2.1.2 Kommunikation innerhalb der Ehe

Die aufgrund fehlender Sprachkenntnisse eingeschränkten Möglichkeiten des gegenseitigen Austauschs erwiesen sich im Umgang mit einigen Paaren als auffällig. Während es mir als Aussenstehende oftmals schwerfiel, dem aus Deutsch, Dialekt, Englisch und Thai Gesprochenen zu folgen, schien es so, dass sich die Paare mit dieser Situation weitgehend arrangiert und trotz sprachlichen Hindernissen einen gemeinsamen Weg der Verständigung gefunden haben. Dennoch ist ein Beziehungsalltag, in welchem eine Kommunikation jenseits einfacher Sätze oft nicht möglich ist, auch mit Schwierigkeiten behaftet. Dass diese die Beziehungsqualität negativ beeinflussen, wurde jedoch lediglich von Paaren erwähnt, die ihre Sprach- und Verständigungsprobleme mittlerweile als überwunden betrachten. Paare mit derzeit offensichtlichen kommunikativen Schwierigkeiten neigten hingegen dazu, die sich daraus ergebenden Probleme wie auch die Bedeutung der Sprache für ihren gemeinsamen Alltag herunterzuspielen.

Das Beispiel von Pui und ihrem Ehemann Walter zeigt zudem, dass Sprach- und Verständigungsprobleme auch in etwas Positives umgedeutet werden können. Die beiden sind seit vier Jahren ein Paar und bewerten ihre begrenzten Kommunikationsmöglichkeiten nicht als Defizit, sondern als Chance für ein glückliches Zusammenleben. »Ich habe die Erfahrung gemacht, wenn man in einer Beziehung viel reden muss, dann lässt man es besser bleiben. Weil, dann kommt es eh nicht gut« (9A/1018-1019), meint Walter auf die Frage, ob es im fehle, sich mit seiner Partnerin manchmal ungezwungen über alltägliche Gelegenheiten auszutauschen. »Vielleicht ist das auch ein Problem hier in der Schweiz, dass man alles immer zu Tode diskutieren möchte. Auch dort, wo es gar nicht nötig ist« (9A/950-951). Seine Schilderungen legen nahe, dass Kommunikation für ihn eher ein Mittel zur

Entstehung als zur Lösung von Beziehungsproblemen darstellt und er es insofern als Entlastung empfindet, mit seiner jetzigen Partnerin keine derartigen Diskussionen führen zu können. Anstatt aus alltäglichen Reibereien Probleme zu machen, bevorzugt er es, kulturell bedingte Unterschiede wie auch die daraus entstehenden Missverständnisse anzunehmen und als solche stehen zu lassen: »Die Mentalität ist natürlich schon anders und das muss man einfach akzeptieren. Und halt sagen, es ist jetzt halt einfach so. Die Thai-Mentalität ist anders« (9A/959-960). Dass Männer von Thai-Frauen kulturelle Differenzen als unveränderliche Tatsachen betrachten, um sie leichter zu akzeptieren und den Frieden in der Beziehung zu wahren, konnte im Rahmen der Untersuchung öfters festgestellt werden. Wie das Beispiel von Pui zeigt, wird dies von manchen Frauen genauso gehandhabt. Auch sie erachte als kontraproduktiv, alltägliche Kleinigkeiten mit ihrem Mann auszudiskutieren, solange sie sich in wesentlichen Fragen einig seien:

> Wir sagen, viele Dinge, die nicht wichtig sind, lassen wir einfach weg. Auf diese Thema gehen wir nicht ein. Wir schauen nur nach vorne und was nicht wichtig ist, lassen wir sein. Man muss aus einer Mücke nicht ein Elefantenkopf machen, dass noch Problem, keine Elefant aus Mücke. Einfach wegstreichen, wegstreichen, wegstreichen. Wo es wirklich nichts zu diskutieren gibt, da braucht man es auch nicht. (9A/953-957)

Mit ihrer Einstellung, dass man sich nur in wichtigen Situationen verstehen muss, haben Pui und Walter einen anscheinend für beide stimmigen Weg gefunden, mit ihren kommunikativen Schwierigkeiten umzugehen. Gleichzeitig weist die Umdeutung von Defiziten in für die Beziehung förderliche Vorteile auch darauf hin, dass hier allenfalls Sprach- und Verständigungsprobleme schöngeredet werden, die auch negative Einflüsse auf das Eheleben und die Beziehungsqualität ausüben können (siehe dazu Kapitel 2.3.2).

Wie bereits erwähnt, zeigte sich im Rahmen der Untersuchung auch, dass viele Männer sehr bemüht darum sind, Thailändisch zu lernen. Ihre Motivation beruht sowohl auf dem Bedürfnis, am Leben ihrer Frauen teilzuhaben, sie zu verstehen und eine tiefere Verbindung zu ihnen aufzubauen, als auch auf dem Wunsch, sich auf Ferien oder eine Auswanderung nach Thailand vorzubereiten. So meint etwa Beat:

> Und für mich ist ganz klar, wenn ich eine Thailänderin dann als Frau habe, ich möchte nicht nach Thailand gehen und bei jedem zweiten Satz wie der kleine Junge am Rockzipfel fragen, was haben sie jetzt gesagt, ich will hin-

> setzen und zuhören und auch meinen Senf auf Thailändisch [dazu]geben. (1A/740-743)

Auch Walter, der bereits in wenigen Jahren auswandern möchte, meint: »Für mich ist klar, wenn ich in ein fremdes Land gehe, dann muss ich die Sprache können, sonst werde ich an jeder Ecke über den Tisch gezogen« (9A/1124-1125). Dabei können die teilweise sehr ehrgeizigen Bemühungen einiger Ehemänner, Thai zu lernen, auch einen Einfluss auf die Deutschkenntnisse ihrer Frauen ausüben. So hat etwa Markus bemerkt, dass seine Ehefrau nur geringe Fortschritte beim Spracherwerb machen kann, solange er im Alltag versucht, Thai oder Englisch mit ihr zu sprechen. Um seiner Frau Gelegenheit zu geben, ihr Deutsch zu verbessern, begann er damit, sich zurückzuhalten. Er erinnert sich:

> Und deshalb ist mein Thai dann immer mehr, hatte ich immer mehr Rückschritte. Aber dafür wurde das Deutsch halt besser. Ich finde, wir leben auch hier in der Schweiz und wenn ich mit dir [meint seine Frau] gebrochen Englisch spreche, was viele Paare machen oder fast nicht sprechen miteinander... dann ist das für beide keine Situation, weil wir sind zwei Menschen und wir gehören zusammen und wir müssen ja auch wissen, was bedrückt einen und müssen einander verstehen. Sonst muss ich nicht heiraten. Sonst müssten wir nicht zusammenleben. Was wir ja bei vielen Paaren sehen, wie das funktioniert. (4A/621-626).

Wie Markus damit ausdrückt, stellt Kommunikation für ihn eine wichtige Grundlage für eine Beziehung dar. Diese Basis kann jedoch, wie sich im Umgang mit thailändisch-schweizerischen Paaren zeigte, in den meisten Fällen erst im Laufe der Zeit erarbeitet werden.

2.1.3 Chancen auf dem Arbeitsmarkt

Eingeschränkte Sprachkompetenzen tragen zusammen mit dem oft niedrigen Bildungsstand dazu bei, dass viele Thailänderinnen nur geringe Chancen auf dem hiesigen Arbeitsmarkt haben. Sofern sie nicht in ethnischen Nischenbetrieben wie etwa einem Thai-Restaurant oder einem Thai-Massagesalon tätig sind oder stundenweise Arbeitseinsätze leisten können, beschränkt sich ihr Bewegungshorizont meist auf das häusliche Umfeld und die *ethnische Kolonie*.[1]

1 Ein Überblick über die *ethnische Kolonie* findet sich in Teil IV, Kapitel 2, S. 177. Dabei wird auch näher auf die Tätigkeiten der Frauen in der ethnischen Ökonomie eingegangen.

Die meisten der befragten Frauen äusserten in diesem Zusammenhang, dass sie gerne mehr arbeiten würden, zumal sie auch aus Thailand gewohnt seien, selbst für ihren Lebensunterhalt aufkommen zu müssen. In den Interviews zeigte sich, dass es den Frauen dabei nicht zuletzt auch darum geht, mehr Unabhängigkeit von ihren Ehepartnern zu gewinnen. Die Bemühungen um ein eigenes Einkommen scheitern jedoch oft, wofür neben unzureichenden Qualifikationen insbesondere Sprachprobleme massgebend sind. Nicht ohne Frust erzählt Yings Ehemann hierzu im Interview:

> Ja, und jetzt haben wir auch schon wieder viele Bewerbungen abgeschickt. Schlimm ist einfach, sie kann jetzt Deutsch und dann heisst es einfach, ja, aber sie muss Schweizerdeutsch sprechen. […] Wenn man jemanden nicht einstellen will, man findet immer einen Grund. (1A/968-975)

Darin zeigt sich auch, dass es für Migrant:innen in der Deutschschweiz besonders schwierig ist, sich in die Gesellschaft zu integrieren. Wer kein Schweizerdeutsch spricht oder versteht, kann sowohl im Beruf als auch in der Alltagskommunikation ausgegrenzt werden. Insofern stellen nicht zuletzt auch fehlende Schweizerdeutschkenntnisse ein Hindernis für direkte Begegnungen dar (Buri et al. 2008; Bartels et al. 2014).

2.2 Sozialleben

Die von vielen Thailänderinnen immer wieder geäusserten Einsamkeitsgefühle lassen sich jedoch nicht ausschliesslich auf sprachliche Probleme zurückführen. Vielmehr empfinden sie ihr soziales Leben oft im Allgemeinen als nicht zufriedenstellend. Wie sich im Folgenden zeigt, lassen sich im Rahmen der Analyse mehrere Faktoren eruieren, die den Aufbau und die Pflege von Freundschaften und vertrauensvollen Beziehungen ausserhalb des Familienkontextes erschweren.

2.2.1 Freundeskreis

Obwohl in einzelnen Fällen freundschaftliche Beziehungen zu Schweizer:innen ausserhalb des Familienkontextes bestehen, spielen diese für die Mehrheit

---

Die Tabelle in Anhang (S. 334) bietet zudem einen Überblick über die Thailänderinnen, die in ethnischen Nischenbetrieben tätig sind.

der befragten Thailänderinnen nur eine untergeordnete Rolle. Vielfach handelt es sich dabei auch eher um lose Bekanntschaften als um vertrauensvolle Freundschaften, die im Alltag auch emotionale Unterstützung bieten könnten.

Wie bereits erwähnt, ist es vielen Ehemännern von Thai-Frauen ein Anliegen, sich mit anderen Männern in Beziehungen zu Thailänderinnen auszutauschen und Freizeitaktivitäten zu pflegen, die in Verbindung zur Thai-Kultur stehen. Insofern verbringen viele thailändisch-schweizerische Paare einen Grossteil ihrer Freizeit in einem transnationalen Umfeld, das den Männern diesen Informationsaustausch ermöglicht – und ihren Frauen zugleich die Gelegenheit bieten soll, sich untereinander kennenzulernen und Freundschaften zu schliessen. In den Interviews erwähnten die Frauen sodann auch oft, dass der erste Besuch eines *Wat*, eines thailändischen Tempels, nach ihrer Ankunft in der Schweiz von ihren Ehemännern initiiert wurde. Pui erinnert sich etwa: »Er bringt mich zum Thai-Tempel sofort, kennenlernen mit Thai-Gesellschaft mit 20 Person, also 20 Paare in *Thai Wat*, wo wir waren in Gretzenbach« (9A/543-544). Insbesondere im *Wat* in Gretzenbach liessen sich an grösseren Veranstaltungen oft geschlechtergetrennte Gruppen beobachten, die es den Männern und Frauen erlaubten, sich ungehindert in ihrer Muttersprache zu unterhalten. Wie bei den Umständen der Datensammlung in Teil I bereits erwähnt, gestaltete es sich für mich als Forscherin in diesen Situationen besonders schwierig, einen Zugang zum Geschehen zu finden. Als Frau und Schweizerin konnte ich mich weder der einen noch der anderen Gruppe anschliessen, ohne dabei eine Aussenseiterin zu sein, die einen möglichen Störfaktor für die stattfindenden Unterhaltungen darstellt. Als Beobachterin gehe ich davon aus, dass sich in dieser teilweise doch sehr auffälligen Trennung zwischen den Geschlechtern nicht nur das Bedürfnis der Beteiligten widerspiegelt, sich ungezwungen zu unterhalten, sondern auch einen Ausdruck ihrer Bemühungen darstellt, sich auch unabhängig vom Partner orientieren zu können. Insofern können diese Situationen auch in einem Kontrast zum Alltag der Paare gedeutet werden, in welchem eine Kommunikation jenseits einfacher Sätze oft nicht möglich ist und die Frauen nicht selten auf die Unterstützung ihrer Ehemänner angewiesen sind, um sich zurechtzufinden.

Die Frauen erwähnten in Gesprächen oft, dass sie sich nicht nur Thailänderinnen, sondern auch Schweizerinnen als Freundinnen wünschten, es ihnen jedoch schwerfalle, Kontakte zu ihnen aufzubauen und zu pflegen. Dass die Freundschaften zwischen Thai-Frauen und Schweizerinnen oft oberflächlich bleiben, kann jedoch nicht nur auf die Thailänderinnen zurückgeführt werden. So tragen gesellschaftliche Vorurteile teilweise sogar innerhalb der Fami-

lie oder des Bekanntenkreises der Ehemänner dazu bei, dass die Beziehungen zu den Frauen distanziert bleiben oder es gar zu Konflikten kommt. Von den Frauen explizit als Hindernis beim Aufbau und bei der Pflege von Freundschaften erwähnt wurde neben der Sprache insbesondere die unterschiedliche Lebensweise von Thais und Schweizer:innen: »Ich habe schnell gemerkt, dass das Leben der Thai-Leute völlig anders ist als das der Schweizer. Es ist ein grosser Unterschied wie zwischen zwei Welten« (3A/98-100), meint Noi dazu. Im Allgemeinen, so waren sich die Frauen einig, seien Schweizer:innen viel gestresster als die Menschen in ihren Herkunftsdörfern, weshalb die auch weniger Zeit hätten, um freundschaftliche Beziehungen zu pflegen. Lek vergleicht ihr Leben in der Schweiz in diesem Kontext mit Bangkok, wo die Leute im Gegensatz zum *Isaan* ebenfalls kaum Zeit füreinander hätten:

> In Bangkok leben ich nicht so gerne wie im Land. Weil im Land, die Leute ist nett. In Bangkok die Leute sprechen nicht so viel miteinander. Am meisten die Leute denken und Stress wie in [Stadt in der Schweiz], wie im Moment Stress. Morgen arbeiten, Abend zurück. Und keine Zeit. Im Land wir sind ganze Zeit miteinander, sprechen. (4A/35-39)

Leks Vergleich lässt darauf schliessen, dass es ihr in Bangkok ebenso an sozialer Nähe fehlte wie heute an ihrem Wohnort in der Schweiz. Wie sich im weiteren Verlauf der Studie noch öfters zeigen wird, dient das frühere Leben im *Isaan* immer wieder als romantisierte Kontrastfläche, angesichts deren die Vereinsamung wie auch weitere Probleme in der Schweiz umso stärker erscheinen. Dass der Alltagsstress kaum Raum für Spontaneität lässt, wurde auch von anderen Frauen erwähnt. Im Gegensatz zu früher müsse in der Schweiz alles im Voraus geplant werden: »Für mich, ich muss auch neu lernen. In Thailand ich brauche keine Agenda, hier ich brauche Agenda« (5A/695-696), sagt Nüng dazu. Ying hat hingegen Mühe damit, dass sich das Leben in der Schweiz im Allgemeinen mehr zu Hause als draussen abspielt und somit auch weniger Gelegenheiten für spontane Begegnungen im Alltag bietet. Insbesondere die Winterzeit, in der das Leben bereits aufgrund der klimatischen Bedingungen zu einem Grossteil innerhalb der Wohnung stattfindet, empfindet sie als schwierig. »In Winter ist für mich wirklich schlimm. Immer dunkel« (1A/485), sagt sie. »Bei uns [in Thailand] ich sehe überall Leute. Hier ist es so ruhig, ich sehe keine Leute, besonders im Winter ist grosses Problem. [...] Dann sofort einsam. Sehr, sehr« (1A/475-485).

2.2.2 Distanz zur Herkunftsfamilie und zu Schweizer Verwandten

Angesichts der Einsamkeitsgefühle vieler Frauen erstaunt es kaum, dass sie ihre in Thailand zurückgelassenen Familien besonders vermissen. Im *Isaan*, der Herkunftsregion der Mehrheit der Migrantinnen, ist es üblich, dass Familienangehörige in grösseren Verbänden oder zumindest in unmittelbarer Nähe zueinander wohnen, da sie im Alltag wirtschaftlich wie auch sozial auf gegenseitige Unterstützungsleistungen angewiesen sind. Wie sich in Teil II der Studie bereits zeigte, war das Wohl der Familie in der Regel einer der massgebenden Faktoren bei den Abwägungen für oder gegen eine Heiratsmigration. Die meisten der befragten Thai-Frauen sehen es als Pflicht, ihre Familien zu unterstützen, wobei ihnen ihre Mütter diese Verantwortung in vielen der untersuchten Fälle bereits vorgelebt hatten. Um weiterhin ihren Erwerbstätigkeiten im ferneren In- oder Ausland nachzugehen, gaben sie ihre Kinder nach der Geburt in die Obhut von Familienangehörigen. Insofern wuchs die Mehrheit der im Rahmen der Studie befragten Thailänderinnen getrennt von ihren Müttern bei Verwandten im *Isaan* auf. So erinnert sich auch Pui an ihre Kindheit:

> Und seit [ich] zwei Jahre [alt] war, bin ich bei meine Grossmutter und meine Mutter ist, geht sie arbeiten in anderen Land oder anderen Ort, weiss es nicht, was sie alles gemacht hat. Aber jedes Jahr kommt sie besuchen. Aber dann schicken sie das Geld jeden Monat […] und dafür die Grossmutter betreute mich schon ab dem ersten Tag als ich geboren bin. (9A/74-78)

Ebenfalls keine Seltenheit ist, dass die befragten Thailänderinnen im Zuge ihrer Migration Kinder aus früheren Beziehungen bei ihren Familienangehörigen in Thailand zurückgelassen haben; entweder vorübergehend, bis eine Adoption geregelt werden kann, oder auch dauerhaft, wenn eine solche nicht infrage kommt. Damit sind auch sie auf die Unterstützung ihrer Familien angewiesen, um im Ausland leben zu können.

Wie wichtig den Frauen die Unterstützung der Familie ist, zeigte sich in den Interviews insbesondere in Zusammenhang mit der Geburt von Kindern. »Nach der Geburt, [ist es üblich], dass die Frau ein paar Wochen, weiss ich nicht wie lange, sie muss […] liegen. Und […] wird sie betreut von alle Verwandte, Grossmutter und so weiter. Sie kann nur stillen« (9A/90-92), erzählt Pui. Umso schlimmer war es für sie, nach der Geburt ihrer Kinder in der Schweiz auf diese Fürsorge verzichten zu müssen:

> Ich habe gedacht, ich bin so arm. Ich muss alleine sein. Ich müsste ja nicht kochen, aber ich muss selber kochen. Im Spital wird ja viel gemacht, aber zu Hause… oh mein Gott, Mama! Ich rufe meine Mutter an, oh, ich muss alles machen, schaut niemand für mich, ich bin ganz alleine! (9A/868-870).

Die in dieser Lebenssituation übliche Unterstützung durch Familienangehörige konnte sie durch ihre Schweizer Verwandten nicht erfahren: »Das ist schon viel Unterschied. Aber ich weiss ja auch nicht, diese Wert ist hier verloren gegangen« (9A/871-872). Ähnlich enttäuscht über die fehlende Fürsorge der Familie ihres Ehemannes zeigt sich auch Ying. Im Paarinterview erzählt sie über ihre anfängliche Überforderung bei der eigenständigen Bewältigung ihrer Aufgaben als junge Mutter:

> **Ying**: Ja, schwierig, wirklich sehr schwierige Zeit. Viel, viel Problem. Ich musste kochen, obwohl ich Kaiserschnitt habe. Kochen, waschen, bügeln… Um [den Sohn] kümmern, schauen… Das Essen, nicht essen, stillen… Einfach in Thailand wäre jemand immer neben mir. Viele immer helfen mir, aber in der Schweiz ist…
> **Beat**: Ja, in Thailand würden alle Tanten, Cousinen kommen und helfen.
> **Ying**: Wirklich, diese Zeit… […] Traurig. Und ich dachte, warum kann Mutter von Beat mir nicht helfen? Weisst, bei uns… Ich denke, Entschuldigung, sie ist Egoist. Oder warum niemand mir helfen? (1A/328-341)

Das fehlende familiäre Unterstützungssystem stellt die Frauen nach der Geburt von Kindern vor besondere Herausforderungen, weshalb zu diesem Zeitpunkt oft auch Familienangehörige aus Thailand als Haushaltshilfen in die Schweiz eingeladen werden. Auf diese Weise kam auch Nüng zum ersten Mal in die Schweiz:

> Meine Schwester, ihr Mann auch weg ständig, weil er ist auch Chef, er nicht so viel Zeit für Frauen. Und dann sie… weil in Thailand, wenn Kind bekommst, meiste Familien helfen, Unterstützung, alles. Nicht wie Schweiz. […] Und nachher ich komme, [um zu helfen] (5A/255-260).

Die von den Frauen gleichsam angesprochenen Unterschiede in Bezug auf familiäre Unterstützungsleistungen sind nicht zuletzt im Kontext ihres traditionellen Verständnisses von Familie zu verstehen. Wie bereits erwähnt, bilden Familien im *Isaan* eine soziale und wirtschaftliche Einheit, in welcher kollektive Interessen höher gewichtet werden als die individuelle Freiheit einzelner Mitglieder. Dieses Familienmodell unterscheidet sich somit von jenem, das die

Frauen in der Schweiz vorfinden. Der hohe Stellenwert individueller Autonomie hat hier zu einer Reihe von Entwicklungen geführt, die zu einer Loslösung von traditionellen Werten und Normen – und somit auch zu einem Bedeutungsverlust von familiären Bindungen – beigetragen haben.

Neben der fehlenden familiären Fürsorge wurde von einigen Frauen darüber hinaus auch bemängelt, dass sie sich in den Familien ihrer Ehemänner nicht willkommen fühlen. »Wegen einfach ich bin Ausländerin« (1A/1321), erklärt sich etwa Ying den Umstand, dass sich insbesondere die Beziehung zu ihrer Schwiegermutter sehr schwierig gestaltet. Im Alltag würde sie ihr immer wieder mit Sticheleien begegnen: »Zum Beispiel ich gehe zu ihr, wenn ich ein bisschen Kleider schön, sie sagen, sie oh, du hast schönes Leben« (1A/1374-1375). Daraus lässt sich schliessen, dass sich die ablehnende Haltung der Schwiegermutter nicht zuletzt durch allgemeine Vorurteile gegenüber Heiratsmigrantinnen begründen lässt. Dass Zweifel an der Aufrichtigkeit von Heiratsmotiven bzw. der Verdacht, dass sich die Frauen lediglich aufgrund materieller Vorteile auf die Ehe eingelassen haben, den Aufbau von vertrauensvollen Beziehungen zu Schweizer Verwandten erschweren können, zeigte sich auch im Fall von Nüng. Im Interview erzählt sie, dass die Familie ihres Ehemannes nicht sonderlich positiv auf die Eheschliessung reagiert habe:

> Familie von ihm hat ein Schock gehabt. Ich kenne kein Wort Deutsch, ich keine Wort, ich verstehe kein Wort. Ich keine Ahnung was Kultur. Ich hätte gerne sagen, was ich denke, aber ich kann das nicht. Ich kann nicht Englisch, ich kann nicht Deutsch. Kannst du vorstellen? (5A/492-494).

Ihr Ehemann Heinrich ergänzt dazu:

> Sie [die Angehörigen] waren sehr skeptisch, als wir geheiratet haben. […] Und ich hätte wahrscheinlich genau gleich reagiert als Aussenstehender. Ich bin da niemandem böse, ich hatte auch immer so gedacht, wie soll das gehen, die Kultur und alles und ich verstehe jeden, der skeptisch war. Das nehme ich niemandem übel. Das ist einfach etwas, das man selber entscheiden muss (5A/542-548).

Wie Heinrich weitererzählt, konnte er die Bedenken seiner Familie nachvollziehen: »Man hört ja immer viel, dass es nicht klappt« (5A/516-517). Im Allgemeinen sei seine Familie jedoch zurückhaltend dabei gewesen, Zweifel offen zu artikulieren: »Es ist mehr hinten durch geredet worden. Denke ich. Ja, mir gegenüber ist nicht gross etwas gesagt worden« (5A/514-515). Obwohl es damit nicht zu einem direkten Konflikt mit den Angehörigen kam, belastete de-

ren Skepsis die familiäre Beziehung. Erst Jahre nach der Eheschliessung sei es zu einer gemeinsamen Aussprache gekommen, wobei ihm seine Schwester vor der versammelten Familie gestanden habe, dass sie sich in Nüng getäuscht hätten. Nichtsdestotrotz würden gewisse Zweifel wohl niemals gänzlich beseitigt werden können: »Wenn wir auseinandergehen würden, würde es heissen, das war von Anfang an klar, dass es nicht funktioniert« (5B/298-299), meint er.

2.2.3 Ambivalenz innerethnischer Kontakte: Zwischen Freundschaft und Rivalität

Angesichts ihres eingeschränkten Bewegungshorizonts innerhalb der Mehrheitsgesellschaft spielen innerethnische Kontakte im Alltag der Mehrheit der befragten Thailänderinnen eine tragende Rolle. Obwohl andere Thai-Frauen für ihr Sozialleben von besonderer Bedeutung sind, zeigten sie in den Interviews oft viel Ambivalenz in Bezug auf dieses Thema. Wie sich feststellen lässt, verbringen viele der befragten Frauen einen Grossteil ihrer Freizeit mit thailändischen Freundinnen, wobei es ihnen dennoch schwerzufallen scheint, vertrauensvolle Beziehungen zu diesen aufzubauen. Ying, die gemäss ihrem Ehepartner ausschliesslich Kontakte zu Thailänderinnen pflegt, erzählt:

> Mit Thai-Frauen und Thai-Leute Kontakt ich nicht gerne. Am Anfang, wenn ich sehe Thailänderin, ich oh, alle sind in mein Herz, aber nachher wirklich nur schlimm, nur schlecht. Viele Thai-Frauen alle kommen in die Schweiz nur wegen Geld. […] Das ist für mich grosse Problem. Ich komme hier nicht wegen Geld, nur wegen Beat. Neben meine Cousine. Ich bin zuverlässig, ehrlich. (1A/490-498)

Aufgrund negativer Erfahrungen mit innerethnischen Freundschaften hatte Ying im Laufe der Zeit erkannt, dass es unter Thai-Frauen in der Schweiz grosse Unterschiede gibt: »Weil, sie sind nicht gleich wie Kolleginnen in Thailand. Thai-Frauen in der Schweiz […] alle sind speziell« (1A/539-540). Thailänderinnen in der Schweiz seien »nicht so ehrlich, nicht zuverlässig, nichts. Einfach von andere Familie, von sehr grosse, grosse Unterschiedlichkeit. Familie oder Ausbildung oder sozial. Viele […] haben im Puff gearbeitet oder als Go-go-Girls« (1A/510-512). Angesichts dieser Unterschiede habe sie gelernt, anderen Thai-Frauen gegenüber vorsichtig zu sein: »Man muss aufpassen, aber ich nicht aufpassen, ich denke nur, oh, sie ist Thai-Frau gleich wie ich, dann ich gebe Liebe diese Leute. Und dann ich bin fast nur verrückt« (1A/552-554). Yings Aussagen zeigen einerseits, dass das Knüpfen von Freundschaften trotz der

vermeintlich ähnlichen Lebenssituation der Heiratsmigrantinnen nicht unbedingt einfach sein muss. Andererseits sind solche Negativdarstellungen der eigenen Minderheit auch als Teil eines grösseren Phänomens zu betrachten, das sich auch in anderen Untersuchungen zu Thailänderinnen als auffällig erwies und von Suppatkul (2018) im Kontext von *Intraethnic Othering* beschrieben wird.

2.2.3.1 Intraethnic Othering

Dass sich Vertreter:innen einer ethnischen Minderheit, die sich der Vorurteile bewusst sind, die ihnen seitens der Mehrheitsgesellschaft entgegengebracht werden, gezielt stereotyper Darstellungen über Angehörige ihrer eigenen Gruppe bedienen, ist kennzeichnend für das Phänomen des *Intraethnic Othering*. Zu bestätigen, dass diese Vorurteile auf die Mehrheit der Mitglieder zutreffen, kann in diesem Kontext als narrative Strategie betrachtet werden, die Glaubwürdigkeit erzeugen soll und letztlich dazu dient, sich selbst von den anderen zu distanzieren (Suppatkul 2018: 131–132). Um sich, wie zuvor etwa Ying, von der eigenen Minderheitengruppe abzugrenzen, greifen meine Interviewpartnerinnen insbesondere auf zwei solcher Strategien zurück. Einerseits unterstreichen sie, dass sich die meisten Thai-Frauen aufgrund von finanziellen Vorteilen auf einen Schweizer einlassen, und betonen dabei gleichzeitig, selbst aus Liebe geheiratet zu haben. Andererseits versuchen sie den Verdacht auf ein moralisches Fehlverhalten von sich abzuwenden, indem sie hervorheben, dass sie über ein wohlhabendes Elternhaus und eine gute Ausbildung verfügen, womit sie – im Gegensatz zu anderen Thai-Frauen – nicht auf die Unterstützung eines Mannes angewiesen sind. Dass solche Unterschiede eine grosse Rolle beim Aufbau von inner-ethnischen Netzwerken und bei der Wahl von Freundinnen spielen können, zeigt auch das Beispiel von Yai. Im Interview meint sie: »Tschuldigung, klingt blöd. Ich schaue immer, wo sie wohnt, wie Ausbildung hat sie. […] Sie muss gut Ausbildung haben. Und […] Niveau leben, gut leben. Ich suche zuerst die Thai-Leute. Und habe ungefähr fünf Leute so gefunden« (8A/171-175).

In Gesprächen mit Thai-Frauen und deren Partnern zeigte sich stets, dass sehr freizügig über die Lebensverhältnisse anderer gesprochen und geurteilt wurde. Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass solche Klatschgespräche mehr als ein Ausdruck des Bedürfnisses dieser Paare darstellen, sich über Informationen aus ihrer sozialen Umgebung auszutauschen. Klatschakteure verfolgen »immer auch das Ziel, die Wert- und Moralvorstellungen, auf die sie sich implizit oder explizit mit ihren Klatschinformationen beziehen, zur Durchset-

zung ihrer eigenen Interessen auszunutzen und durch entsprechende Interpretationen ihren Interessen anzupassen« (Bergmann 1987: 203). Es ist daher davon auszugehen, dass den Interviewten das Reden über andere nicht zuletzt dazu dient, ihren eigenen Status innerhalb der Gruppe zu erhöhen. Insbesondere auffällig ist das im Diskurs über »schlechte« Frauen, von denen sich sowohl die interviewten Thailänderinnen als auch deren Ehemänner stets abgrenzen wollen. Um was für Frauen es sich dabei handelt, umschreibt Walter folgendermassen:

> Was für Thais landen in der Schweiz? Wo lernt ein Schweizer eine Thai kennen? Er lernt die ja nicht irgendwie bei einem 7/11-Job kennen und… sondern die lernen sie im Ausgang kennen, irgend in einer Bar. Und die Frauen, die dort sind, die Bargirls, die sind nur darauf aus, sich irgendeinen Mann zu angeln, um ihrem Leben zu entfliehen. Die wollen irgendwo hin, wo es besser ist. Wo jemand für sie zahlt, wo jemand für sie schaut. Und das ist eigentlich das Hauptproblem. Dass eigentlich viele Thais, die hier [in der Schweiz] sind, nicht die guten Thais sind, sondern einfach Bargirls sind. (9A/1246-1252)

Dass ihre Ehefrauen anders sind als diese Mehrheit der Thailänderinnen, ist vielen Männern wichtig. So meint auch Beat: »Und da muss ich sagen, Ying, sie ist nicht spielsüchtig, sie braucht nicht Geld ohne Ende, die trinkt keinen Alkohol, sie raucht nicht, was will man mehr« (1A/1158-1159). Dass er damit nicht zu den Männern gehört, die von ihren Frauen ausgenutzt werden, unterstreicht er insbesondere im Vergleich zu anderen Paaren aus seinem Umfeld:

> Wir [haben] auch verschiedene Kollegen gehabt, also wir haben dann nicht so viel Kontakt, weil wir einfach gemerkt haben, die Thai-Frauen sind dann wirklich aus einem anderen Stück Holz geschnitzt. Man merkt das schnell, sie sprechen auch nicht klares Thailändisch, eben sie haben nur sehr wenig Schulbildung und das merkt man überall, die sind dann wirklich nur auf das Geld aus, die nützen einen aus, sie kommen nur, wenn sie etwas brauchen. (1A/529-533)

In diesem Kontext wurde hin und wieder auch deutlich, dass Männer gewisse Kontakte ihrer Frauen als schlechten Umgang betrachten. In einem Fall wurde erwähnt, dass es deshalb zu Konflikten innerhalb der Ehe kam und der Ehemann insofern auch Einfluss auf die Freundschaften seiner Frau nahm. So sah sich Noi gezwungen, sich zwischen ihrer Freundin und ihrem Ehemann zu entscheiden, wobei für sie klar gewesen sei, dass sie an der Seite ihres Ehemannes stehen wolle: »Es gab einfach Probleme. Zum Beispiel, wenn wir abge-

macht haben und sie nicht gekommen ist wie abgemacht. Da hatte sich mein Mann immer fürchterlich aufgeregt. Ich musste mich entscheiden, auf welcher Seite ich stehe« (3A/107-111).

2.2.3.2 Rivalität aufgrund von Erfolgsdruck

Während sich die Männer zur Bewertung der Frauen eher auf deren Charaktereigenschaften und Verhalten stützen, sind für die Frauen untereinander insbesondere auch materielle Kriterien zentral, um sich mit anderen zu vergleichen. Dieser Umstand dürfte nicht unwesentlich damit verbunden sein, dass die Migration für viele Frauen mit einem finanziellen Erfolgsdruck einhergeht. Da es als Schande gilt, es trotz Heirat und Migration nicht zu Wohlstand gebracht zu haben, befinden sich die Frauen in einem ständigen Wettbewerb untereinander. So erzählt Ying etwa: »[Thai-Frauen] möchten zeigen, mein Mann auch Schweizer, gleich wie du. Du fährst mit dem Skoda, ich fahre mit dem BMW« (1B/1860-1861). Auch einigen der befragten Ehemänner ist aufgefallen, dass unter Thailänderinnen oft viel Wert auf Äusserlichkeiten gelegt wird. So meint etwa Beat: »Viele wollen auch zeigen, was sie alles haben. […] Sie prahlen dann mit etwas, manchmal auch Sachen auf Pump gekauft, sie haben gar nicht das Geld, aber haben es schon bekommen und müssen dann zeigen, ich habe das« (1A/546-549). Und Heinrich meint: »Sie lügen auch total viel untereinander. Mein Mann macht das… mein Mann… jede will den besseren Schweizer Mann geangelt haben« (5A/1178-1179). Diese Eindrücke lassen sich auch durch Feldbesuche bestätigen. Gerade Kulturfeste und Tempelbesuche scheinen für viele Frauen Gelegenheiten darzustellen, Wohlstand und Erfolg sichtbar nach aussen zu tragen. Als mir Nüng zu Hause ihren Kleiderschank und Accessoires wie Taschen und Schmuck zeigte, bemerkte sie, dass sie sich damit kaum unter Thais blicken lassen könne, ohne dass die anderen Frauen hinter ihrem Rücken Gerüchte verbreiteten, dass ihr Mann nicht genügend verdiene, um sie anständig einkleiden zu können. Auch Ying betont, dass man vor dem bösen Blick anderer Frauen niemals sicher sei: »[Thai-Frauen] schauen, wie schöne Kleider, wie teuer die Handtasche oder Handy. […] Ja, und sie machen, viele machen alles, damit sie diese Sachen bekommen« (1B/147-152). Dieser Wettbewerb macht die Frauen nicht nur zu Rivalinnen, sondern führt auch zu Neid und Missgunst. Dass dies freundschaftliche Beziehungen zerstören kann, musste auch Noi erfahren:

> Ich habe andere Thai-Freunde kennengelernt in der [Sprachschule]. Sie waren alle mit einem Schweizer oder Deutschen verheiratet. Da gibt es viele

> Gemeinsamkeiten. Wir waren eine gute Gruppe für fast drei Jahre. Dann hat es einfach nicht mehr gepasst zusammen. Es gab einfach zu viel Neid. Viele Thai-Frauen in der Schweiz sind sehr neidisch, wenn es anderen gut geht. Dann beginnt das Gerede. Solche Freunde brauche ich nicht. (3A/117-121)

2.2.3.3 Klatsch und Tratsch

Das von Noi genannte *Gerede* wurde von vielen Frauen als grosses Problem im Umgang mit anderen Thailänderinnen genannt. Obwohl sie Klatsch und Tratsch als Verstoss gegen soziale Normen wahrnehmen, fiel im Rahmen der Feldforschung auf, dass grundsätzlich sehr offenherzig über das Verhalten anderer gesprochen und geurteilt wird.[2] Dass Klatsch öffentlich verurteilt, aber im Privaten dennoch sehr eifrig betrieben wird, ist ein Phänomen, welchem in zahlreichen ethnografischen Studien nachgegangen wird (Bergmann 1987: 27–35). Für das Verständnis der Ambivalenz gegenüber innerethnischen Kontakten ist es interessant, Klatsch in einem theoretischen Erklärungszusammenhang zu betrachten. Dabei zeigt sich, dass diese kommunikative Praxis keineswegs als leeres Alltagsgeschwätz zu verstehen ist, sondern verschiedene soziale Funktionen erfüllt, die sowohl für Individuen als auch für soziale Gruppen von Bedeutung sind. Gemäss Gluckman (1963: 313–314) dienen Klatschgespräche primär der Stärkung der Identität und des Zusammenhalts innerhalb einer sozialen Gruppe mit spezifischen Moral- und Wertvorstellungen. Da im Klatsch Verstösse gegen die gruppeneigenen Normen und Werte missbilligt werden, führt dies zu einer Konformität der Gruppenmitglieder, die – um nicht ausgeschlossen zu werden – dem Kodex der Gruppe und somit auch zur Teilnahme an Klatschgesprächen verpflichtet sind (Bergmann 1987: 198–199). Dieser durch Klatsch entstehende soziale Druck zeigt, dass die Kommunikationspraxis des Klatschens ein informelles Kontrollmittel darstellt, das seine verhaltensregulierende Funktion insbesondere in kleinen, moralisch homogen strukturierten Gruppen entfaltet (ebd.: 193). Während Gluckman (1963) den Konformitätsdruck für den Erhalt von sozialen Gruppen als positiv bewertet, zeigen die von den untersuchten Thailänderinnen geäusserten Erfahrungen jedoch, wie negativ sich Klatsch auf die Qualität der Beziehungen innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe auswirken kann. Die Angst davor, das Gesicht zu verlieren und in Verruf zu geraten – also selber zum Gegenstand des Klatschs anderer zu werden –, führt dazu, dass sich die Frauen

---

2 Klatsch und Tratsch verstossen gemäss den buddhistischen Sittlichkeitsregeln (Pāli *sīla)* auch gegen das Gebot der rechten Rede. Siehe dazu auch Teil V, Kapitel 4.1.1, S. 243.

misstrauen und sich nur mit Vorsicht und Zurückhaltung begegnen. Im Wissen darum, dass sie das Erzählen privater Informationen verletzbar macht, ist es schwierig, ein Vertrauensverhältnis aufzubauen, das auch Gespräche über schwierige Lebenssituationen oder etwaige Eheprobleme zulässt. Der Umstand, dass sich viele ihrer Beziehungen daher nur oberflächlich gestalten, dürfte dabei nicht unwesentlich zur Verstärkung der von den Frauen oft geäusserten Gefühle der Einsamkeit und Isolation beitragen.

2.2.3.4 Herkunftsfamilie und Erstkontakte zu Thais in der Schweiz

Als besondere Belastung erwähnten einige Frauen Konflikte mit der Herkunftsfamilie und anderen Thai-Frauen, die ihnen im Rahmen eines Besuchervisums einst die Einreise in die Schweiz ermöglichten und somit als Erstkontakte und Türöffnerinnen fungierten. Als Ursache für die Streitigkeiten wurden jeweils übertriebene Forderungen nach Unterstützungsleistungen genannt, welche die befragten Thailänderinnen im Laufe der Zeit nicht mehr erfüllen wollten. So war dies auch bei Nüng der Fall. Immer wieder musste sie feststellen, dass das von ihr nach Thailand überwiesene Geld von ihrer Mutter nicht für die ursprünglich vorgesehenen Zwecke eingesetzt wird:

> [Wenn] ich Geld ausgebe, ich will auch wissen, was macht mit dem Geld. Und nicht einfach sagen, Geld geben. Manchmal meine Mutter [sagt], ich brauche Geld, aber sie nicht selber brauchen. Aber sie gibt anderen noch. Sie gibt Bruder oder Schwester, weil sie lieb Kind ist. Aber für mich egal, ich bin immer so. Wenn ich Geld ausgebe, ich will wissen, was du mit dem Geld machen. Nicht sagen, ok Geld, ich bin nicht so. (5A/1081-1085)

Insofern entschied sich Nüng nach einigen Jahren, die finanzielle Unterstützung ihrer Mutter einzustellen, und fokussierte sich stattdessen auf einen ihrer Neffen, der ein Studium in Bangkok anstrebte. »Ich gesehen, mein Bruder arbeitet, aber nicht verdienen genug Geld [für das Studium seines Sohnes]« (5B/957-958), sagt sie über ihre Motivation, dessen Ausbildung zu finanzieren. Zudem habe ihr Bruder sie nie um Geld gebeten – ganz im Gegensatz zu ihren beiden Schwestern, die kein Verständnis dafür aufbringen konnten, dass Nüng nicht über genügend Ressourcen verfügt, um auch noch in die Zukunft ihrer Kinder investieren zu können. Die so entstandenen Spannungen hätten schliesslich zum Kontaktabbruch geführt, wie sie weiter erzählt. Dass Nüng sehr unter den Konflikten mit ihrer Familie gelitten hatte, ist auch ihrem Ehemann aufgefallen. Im Interview erzählt er aus seiner Sicht:

> **Heinrich**: Meine Frau hatte am Anfang Riesenschwierigkeiten deswegen. Weil, am Anfang wurde sehr viel gefordert und sie hat dann irgendwann den Riegel geschoben.
> **Interviewerin**: Also Geld?
> **Heinrich**: Ja. Und das hat sie enorm viel Kraft gekostet, sich gegen ihre eigene Familie zu wehren. Das können nicht viele Thais. Also, sie hat auch viel geweint deswegen. Sie ging ganze acht Jahre nicht nach Thailand. Das ist für Thais lange. Sie hat weder ihre Mutter noch ihren Vater gesehen, weil sie wollte einfach Ruhe. Weil jedes Mal, wenn sie hinging, gab es nur Streit. Nur immer Streit wegen dem blöden Geld. Und sie weiss, was ich verdiene, aber das begreifen die nicht. Die denken, ihr habt ja alles, aber ja, dass ich eine Hypothek zu bezahlen habe, das schnallen die nicht. Sie ging deswegen acht Jahre nicht und hat auch gelitten darunter. Jetzt geht es ein wenig besser, weil sie mit zwei Schwestern völlig gekappt hat. Die hat keinen Kontakt mehr mit ihnen. [...] Es geht um Luxus. Sie hat ihnen das Haus renoviert und alles, aber das genügt nicht, dann muss noch ein Auto her. Es muss das und dieses her. (5C/11-25)

Nüng hatte sich jedoch nicht nur gegenüber den Forderungen von Familienangehörigen in Thailand zu emanzipieren. Auch die Beziehung zu einer ihrer Schwestern, dank der sie damals in die Schweiz einreisen konnte, begann sich im Laufe der Zeit zu verschlechtern. Lange fühlte sie sich ihr gegenüber zu Dankbarkeit verpflichtet, half ihr im Haushalt und kümmerte sich um ihre Kinder. Dabei sah sie sich angesichts der hohen Erwartungen zunehmend unter Druck gesetzt:

> Ich bin für Familie immer verantwortlich hier, obwohl Kind von meine Schwester, also, einfach alles. In Thailand ich habe auch grosse Verantwortung, weil ich bin die Stammbaum, so sagen. Weil die andere kann nicht brauchen, oder einfach schon kaputt. Ich will leben, das kann man nicht wiederholen, aber ich mache, was ich kann. (5A/777-781)

Nüngs Versuche, sich von den Forderungen ihrer Schwester zu distanzieren, führten schliesslich ebenfalls zu einem Kontaktabbruch. Nichtsdestotrotz ist sie stolz darauf, dass sie für ein selbstbestimmtes Leben einstehen konnte. Im Interview bestärkt ihr Ehemann sie darin, dass es die richtige Entscheidung war, sich gegenüber ihrer Schwester durchzusetzen: »Du bist ihr gar nichts schuldig« (5A/745).

Wie Nüng haben auch andere Frauen die Erfahrung gemacht, dass sich ihre Beziehungen zu Familienangehörigen oder Bekannten veränderten, die ihnen einst als Türöffnerinnen die Einreise in die Schweiz ermöglichten. Nachdem ihr Aufenthaltsrecht durch die Eheschliessung geregelt war, fühlten sie sich von ihnen plötzlich als Schuldnerinnen behandelt und es wurden Forderungen an sie herangetragen, zu deren Erfüllung sie sich zu Beginn verpflichtet sahen. So lässt etwa auch Beats Erzählung darauf schliessen, dass sich der Kontakt zur Cousine seiner Ehefrau aufgrund finanzieller Forderungen verschlechtert hat: »Wir sind dankbar, dank deiner Cousine [richtet sich an seine Frau] bist du in die Schweiz gekommen. Aber sie ist eher eben eine schlechte Frau. Sie fragt nie nach Ying, das Einzige ist, wenn wir etwas hören, sie will Geld. Sie will immer nur Geld« (1A/307-309).

Die soeben beschriebenen Konflikte zeigen nicht nur, wie dominant familiäre Verflechtungen trotz der durch die Migration gewonnenen Distanz sein können, sondern auch, wie schwierig es für die Migrantinnen sein kann, sich gegenüber ihren Forderungen zu emanzipieren. Viele der Frauen fühlen sich aufgrund der in der thailändischen Gesellschaft verankerten Norm der Dankbarkeitsverpflichtung (Thai *bun kuhn*) zur Unterstützung von Familienangehörigen und Bekannten verpflichtet (siehe dazu Teil II, Kapitel 2.1, S. 68). Wie Nüngs Beispiel zeigt, kann es dabei jedoch schwierig sein, die Balance zwischen einem selbstbestimmten Leben und den Erwartungen dieser Personengruppen zu finden.

2.3 Eheleben

Wie sich bei der Analyse der Interviews mit Thai-Frauen und deren Partnern weiter zeigt, lässt sich auch ihr Eheleben als ein Feld betrachten, das im Alltag mit verschiedenen Problemen einhergehen kann. Die von den Akteur:innen als besondere Belastung benannten Schwierigkeiten werden im Folgenden vor dem Hintergrund der Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse in diesen Paarbeziehungen, aber auch im Kontext von binationalen Partnerschaften im Allgemeinen betrachtet.

2.3.1 Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse

In Studien über Paarbeziehungen zwischen deutschen Männern und Frauen aus Südostasien nimmt die Untersuchung der mit ihrem Eheleben einherge-

henden Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse stets einen besonderen Raum ein. Insbesondere in den frühen Publikationen zum Thema wird diesbezüglich ein sehr düsteres Bild vom Beziehungsalltag dieser Paare gezeichnet.[3] Charakteristisch für die Beiträge aus den 1980er Jahren ist, dass sie im Bereich der grauen Literatur anzusiedeln sind und kaum über ein ausreichendes empirisches Fundament verfügen, um wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht zu werden. Wie folgendes Textbeispiel exemplarisch zeigt, kritisieren die Autor:innen insbesondere, dass sich die Frauen mit ihrer Heirat in eine Abhängigkeit begeben, in welcher sie der Macht ihrer Ehemänner schutzlos ausgeliefert seien:

> Die Frauen kommen in ein völlig fremdes Land mit ganz anderen Umgangsformen. Im ausländerfeindlichen Deutschland spüren sie die Kälte und Unverbindlichkeit von Nachbarn, denen sie täglich im Treppenhaus begegnen, sie fühlen sich einsam und verlassen, weil die Ehemänner soziale Kontakte verbieten. Oft dürfen sie gerade zum Einkaufen die Wohnung verlassen. Sprache und Schriftzeichen sind ihnen fremd, eine Verständigung ist nur gebrochen möglich. Es kommt immer wieder vor, dass sie die deutsche Sprache nicht lernen dürfen, weil ihre Ehemänner sie möglichst wie ein eingesperrtes Haustier in völliger Abhängigkeit halten wollen. (Kernbichl 1988: 37)

Zudem ist es für diese Beiträge als typisch zu erachten, dass das Phänomen Heiratsmigration stets mit Frauen- und Menschenhandel gleichgesetzt wird und die Autor:innen diesen Ehen – und insbesondere den deutschen Männern – grundsätzlich negativ gegenüberstehen. In ihren Beschreibungen werden Frauen stets als hilflose Opfer dargestellt, die auf dem Heiratsmarkt wie eine Ware gehandelt oder von Heiratsvermittlern unter falschen Vorgaben zu einer Eheschliessung verleitet wurden, um anschliessend durch ihre Ehemänner als billige Haushaltskräfte oder willenlose Sexsklavinnen ausgebeutet und missbraucht zu werden. So hält Kernbichl (1988) etwa fest:

> Die vermeintliche Chance wird zur Illusion, das Eheglück zur Hölle. […] Unterschiedliche Erwartungen an die Ehe stossen aufeinander: Männer wünschen sich eine fürsorgliche und gehorsame Hausfrau, die ihnen allumfassende Versorgung bietet, Frauen möchten als Ehepartnerinnen akzeptiert werden, wünschen sich eine harmonische Beziehung und erwarten eine fi-

3 Siehe dazu u.a. Schmidt 1985, Lipka 1989, Kernbichl 1988, Meerwein 1988, Niesner 1988.

> nanzielle Unterstützung ihrer Familien. Verständnislos schütteln deutsche Ehemänner den Kopf, wenn die Frauen sie darum bitten. (Ebd.: 37)

Aus der Perspektive der frühen Literatur zum Thema werden die untersuchten Paare somit stets durch ein Machtgefälle charakterisiert, das von den Männern absichtlich gesucht und aufrechterhalten wird, um ihre Vormachtstellung zu sichern. Wie Niesner (1988) etwa schreibt, seien die Männer aufgrund ihrer Minderwertigkeitsgefühle auf unterlegene Frauen angewiesen, an denen sie ihre Machtphantasien ausleben können, um ihr angeschlagenes Selbstbewusstsein aufzuwerten. Darin sieht die Autorin auch das zentrale Motiv hinter der Partnerwahl der Männer:

> Dem [Mann] steht dann das weite Feld des öffentlichen Lebens uneingeschränkt zu, seine gesellschaftliche Vormachtstellung wird ihm nicht streitig gemacht, sein patriarchalisches Vorrecht lässt sich ausleben und geniessen. Auch als Randgruppenangehöriger eines Industriestaates kann man sich einer Frau aus der Dritten Welt überlegen fühlen, kann gesellschaftliche Ohnmacht mit Omnipotenzerlebnissen im Privatleben kompensieren. (Ebd.: 38)

Die mit solchen Aussagen einhergehende moralische Verurteilung der Männer ist ebenso kennzeichnend für die frühe Auseinandersetzung mit dem Thema Heiratsmigration wie die darin zur Geltung kommenden Täter-Opfer-Darstellungen, in denen sich auch die gesellschaftlichen Vorurteile gegenüber diesen Paarkonstellationen widerspiegeln. Während diese durch Medienberichte über Sextourismus, Katalogfrauen und Prostitution weiterhin untermauert werden, hat sich die wissenschaftliche Forschung über diese Paare weiterentwickelt. Neuere Studien zeigen, dass die zuvor erwähnten Negativdarstellungen empirisch so nicht haltbar sind und damit auch der Beziehungsrealität dieser Paare nicht gerecht werden. Betrachtet man das Zustandekommen dieser Ehen vor dem Hintergrund von Austauschbeziehungen, wie sie letztlich jeder Beziehung zugrunde liegen, verschwimmen nicht nur Täter-Opfer-Vorstellungen, sondern es zeigt sich, dass die offensichtlich scheinenden Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse längst nicht so einseitig gelagert sind, wie dies bisher angenommen wurde. So werden Heiratsmigrantinnen in den Studien von Beer (1996), Ruenkaew (2003) und Lauser (2004) auch nicht länger als handlungsunfähige Objekte, sondern als soziale Akteurinnen betrachtet, die wie ihre Ehemänner über eigene Überlebens-, Handlungs- und Bewältigungsstrategien verfügen.

Dieser Perspektivenwechsel kann insbesondere auf zwei Ursachen zurückgeführt werden. Wie in Zusammenhang mit den Heirats- und Migrationsmotiven der Frauen bereits dargestellt wurde (siehe dazu Teil II), legen die Untersuchungsergebnisse neuerer Studien *erstens* nahe, dass Heiratsmigration für viele Frauen nur eine Option unter vielen darstellt und somit als Resultat von selbstbewussten Entscheidungen – und nicht etwa als Form von Menschenhandel – zu verstehen ist.[4] *Zweitens* zeigt die empirische Überprüfung der Heiratsmotive der Männer, dass sich diese vorwiegend aus emotionalen Motiven auf eine Eheschliessung einlassen. Dabei wird bei der näheren Betrachtung der Dynamik innerhalb dieser Paarbeziehungen auch deutlich, dass sich die Frauen der Zuneigung ihrer Ehemänner durchaus bewusst sind und dies auch gezielt zu ihrem Vorteil einsetzen können, um Eigeninteressen durchzusetzen. So konnte etwa festgestellt werden, dass die Frauen oft hohe Erwartungen an die Unterstützungsleistungen ihrer Ehemänner stellen, wobei diese den Forderungen ihrer Ehefrauen in der Regel gerne nachkommen – sei dies finanziell oder durch praktische Hilfestellungen im Alltag. Wie Ying im Interview erzählt, ist dies auch einer der Gründe, warum ihre Beziehung gut funktioniere: »Als ich lebe in der Schweiz mit Beat, er ist nett zu mir, er ist gute Mann. Wenn er schlechte Mann würde oder wäre, wenn er um mich nicht gut kümmert, sage ich schon lange auf Wiedersehen« (1A/416-418). In diesem Sinne kommt auch Ruenkaew (2003: 308) zum Schluss, dass »in der Ehe […] nicht die vermeintliche Machtungleichheit, sondern ein Gefüge partieller Machtdifferentiale [herrscht]« und somit das Bild des dominanten Mannes und der hilflosen Asiatin in den meisten Fällen nicht der Realität entspricht. Nicht zuletzt zeigte sich im Rahmen dieser Untersuchung auch, dass sich Thai-Frauen im Bedarfsfall auch unabhängig von ihren Ehepartnern orientieren können. Nicht nur, dass sie untereinander gut vernetzt sind, auch existieren innerhalb der *ethnischen Kolonie* eine Vielzahl von Anlaufstellen, auf die sie bei Schwierigkeiten mit dem Ehepartner zurückgreifen können (siehe dazu Teil IV, Kapitel 3.4, S. 205).

4 Dabei muss jedoch nicht ausgeschlossen sein, dass Heiratsmigration nicht auch mit Zwangs- und Ausbeutungssituationen einhergehen kann. So haben Niesner et al. (1997) bei der Befragung von Thailänderinnen, die Zuflucht in einem Frauenhaus gefunden haben, etwa gezeigt, dass es innerhalb dieser Beziehungen zu Missbrauchsfällen kommen kann. Aufgrund der selektiven Stichprobe wäre die Annahme jedoch falsch, dass sich daraus repräsentative Rückschlüsse auf den Beziehungsalltag solcher Partnerschaften im Allgemeinen ziehen lassen.

Durch das Sample der vorliegenden Studie wird deutlich, dass thailändisch-schweizerische Paare in ihrem Alltag mit verschiedenen Herausforderungen konfrontiert werden, die nicht zuletzt durch die Migrationssituation der Frauen bedingt sind und zu Konflikten innerhalb der Partnerschaft führen können. Diese Feststellung deckt sich mit Studien aus der Paarforschung, die aufzeigen, dass binationale Paare im Allgemeinen erhöhtem Stress ausgesetzt sind. In ihrem Zusammenleben haben sie im Vergleich zu nicht gemischtnationalen Paaren oft viele finanzielle, rechtliche und kulturelle Hindernisse zu überwinden; einer der Partner muss mehr oder weniger auf seine Familienangehörigen verzichten, sich an eine neue kulturelle Umgebung gewöhnen und eine neue Sprache erlernen. Diese durch die Migration verursachten Stressoren reihen sich zu den anderen in Partnerschaften üblichen Stressfaktoren wie etwa Mehrfachbelastung, Finanzen oder Kinder (Bodenmann et al. 2000).

Wie binationale Paare mit diesen erhöhten Anforderungen und dem daraus resultierenden Stress umgehen, ist Gegenstand der quantitativ ausgerichteten Studie von Bodenmann et al. (2010). Die Autor:innen untersuchten thailändisch-schweizerische Paare auf ihre individuellen und gemeinsamen Strategien zur Stressbewältigung und verglichen diese mit den Copingkompetenzen mononational-schweizerischer Paare. In Bezug auf die von den Thailänderinnen angewandten Copingstrategien zeigten sich interessante Besonderheiten: Im Vergleich zu den Schweizerinnen (wie auch den Schweizer Männern) greifen Thailänderinnen in belastenden Situationen besonders häufig auf religiöse Bewältigungsstrategien zurück (siehe dazu Teil V). Ebenfalls als auffällig erwies sich, dass Thailänderinnen verstärkt dazu neigen, Belastungen zu verleugnen oder zu verdrängen, indem sie ihre Gefühle unterdrücken. Das heisst zugleich auch, dass die Stresskommunikation innerhalb thailändisch-schweizerischer Paarbeziehungen deutlich weniger ausgeprägt ist als in mononational-schweizerischen Beziehungen. Diese Ergebnisse führen Bodenmann et al. (2010) auf die Befunde früherer Studien zurück, die besagen, dass die Selbstöffnung in asiatischen Ländern im Allgemeinen geringer ausgeprägt sei als im Westen.[5] Da es sich bei der thailändischen Gesellschaft um eine »Zugehörigkeitsgesellschaft« handle, in welcher der Ausdruck von negativen Gefühlen als unangemessen gelte und Konflikte insbesondere durch Anpassung gelöst wür-

5 Basierend auf: Gudykunst, W. B. & Nishida, T. (1984). Individual and cultural influence on uncertainty reduction. In *Communication Monographs*, 51, 23–36.

den,[6] würden bereits Kinder lernen, diese zu verdrängen.[7] Insofern kann davon ausgegangen werden, dass Thailänderinnen ihre Gefühle aufgrund ihrer Sozialisation nur zurückhaltend preisgeben und bestimmte Probleme innerhalb der Partnerschaft nicht als solche ansprechen oder beschönigt darstellen. Nichtsdestotrotz konnten bei der Analyse der Interviews mit Thai-Frauen einige Probleme eruiert werden, die in Zusammenhang mit ihrer Partnerschaft zu betrachten sind und im Folgenden näher dargestellt werden.

2.3.2 Beziehungsqualität

Auch wenn die zuvor erwähnten kulturell bedingten Faktoren eine Rolle dabei spielen dürften, dass Konflikte innerhalb thailändisch-schweizerischer Partnerschaften weniger häufig angesprochen werden als in mononational-schweizerischen Beziehungen (Bodenmann et al. 2010), zeigen meine empirischen Daten, dass dieser Befund letztlich auch nicht unwesentlich auf Sprach- und Verständigungsprobleme zurückgeführt werden kann. Fehlt es an sprachlichen Kompetenzen, ist es schwieriger, Probleme zu artikulieren. Insofern steigt damit auch die Wahrscheinlichkeit, dass diese nicht angesprochen und somit eher verdrängt, verleugnet oder schöngeredet werden (siehe dazu Kapitel 2.1.2). Dies widerspiegelt sich auch in der Feststellung, dass gerade Paare mit offensichtlichen Verständigungsproblemen dazu neigen, die Bedeutung der Sprache für ihre Beziehung herunterzuspielen, während andere mit besseren sprachlichen Fähigkeiten davon berichten, dass Verständigungsprobleme zunächst eine Beeinträchtigung für die Beziehungsqualität darstellten. So bestätigt auch die Studie von Bodenmann et al. (2010: 142), dass die Partnerschaftsqualität in thailändisch-schweizerischen Beziehungen unter jener der mononational-schweizerischen Paare liegt.

2.3.3 Kulturelle Differenzen

Im Alltag binationaler Paare existieren eine Vielzahl von Bereichen, über die kulturell bedingt unterschiedliche Auffassungen herrschen. In den Interviews

---

6 Basierend auf: Kunaviktikul, W., Nuntasupawat, R., Srisuphan, W. & Booth, R. Z. (2000). Relationships among conflict, conflict management, job satisfaction, intent to stay, and turnover of professional nurses in Thailand. In *Nursing and Health Sciences*, 2, 9–16.

7 Basierend auf: Kulick, E. & Wilson, D. (1992). *Thailand's turn: Profile of a new dragon*. St. Martin's Press New York.

mit Thai-Frauen und deren Partnern zeigt sich, dass die untersuchten Paare im Allgemeinen dazu neigen, praktisch jede Streitigkeit, die im Ehealltag auftauchen kann, auf kulturelle Differenzen zurückzuführen. Kulturelle Differenzen werden nicht nur als Ursache für Auseinandersetzungen wahrgenommen, sondern sie liefern darüber hinaus auch ein Erklärungsmodell, durch welches sich Streitigkeiten leichter einordnen und beilegen lassen, ohne dass es zu einer grösseren Eskalation kommen muss (»So sind sie halt einfach, die Thais/Schweizer«). Dies zeigt sich auch am Beispiel von Beat und Ying. Wie in vielen anderen Paarbeziehungen auch, ist die Hausarbeit ein Thema, über welches die beiden andauernd verhandeln müssen. Beat erzählt im Paarinterview:

> Also, ich hätte es gerne sauberer, sagen wir's mal so. Und in Thailand ist es halt so, dort, wo man sitzt, dort wird geputzt und der Rest kann dreckig sein. Und das habe ich halt nicht so gerne. Und ich kann nicht, eben, ich kann nicht 24 Stunden arbeiten, ich habe einen harten Job, komme nach Hause und sehr oft ist halt die Küche nicht gemacht, ist was auch immer nicht gemacht. […] Und da haben wir schon sehr oft Meinungsverschiedenheiten. Oder zum Arbeiten brauche ich immer Hemden, ich bügle nicht gerne, das macht glaube ich kein Mann gerne… und auch keine Frau wahrscheinlich, Entschuldigung. Und da sag ich manchmal Himmelstern, jetzt sollte ich ein Hemd haben und es ist nicht gebügelt. […] Und das ist halt einfach in Thailand, das ist halt eine andere Kultur. Man muss schon auch sagen, in Thailand hat man nicht so eine grosse Wohnung, für die man alleine schauen muss. Da hast du einen Raum und da helfen zwei, drei schnell mit. Und es ist nicht so sauber, schnell mit dem Reisbesen drüber wischen und dann ist es für die sauber. Und bei uns ist sauber halt anders, oder. […] Ja, da kommt dann schon der Bünzli-Schweizer hervor. Und da prallen dann halt schon zwei Kulturen aufeinander. (1A/1028-1046)

Beat verrät hierbei zunächst, dass er seine Frau in der Pflicht sieht, die Hausarbeiten zu übernehmen, und sich insofern auch eine traditionelle Arbeitsteilung in der Ehe wünscht. Interessanter ist an dieser Stelle jedoch, wie er in der Interviewsituation damit umgeht, dass seine Frau seinen Anforderungen im Haushalt nicht gerecht wird. Anstatt sie mit dem Vorwurf zu konfrontieren, einfach keine Lust auf Hausarbeit zu haben, erklärt er sich die von ihm empfundene Nachlässigkeit dadurch, dass in Thailand kulturell bedingt andere Vorstellungen von Sauberkeit herrschen. Indem er betont, dass es in Thailand nicht üblich sei, alleine für einen Haushalt dieser Grösse verantwortlich zu sein, verteidigt er sie in meiner Gegenwart auch indirekt vor dem Verdacht,

eine schlechte Hausfrau zu sein. Seine Frau Ying knüpft insofern an seine Aussage an:

> Ich bin nicht so sorgfältig, das ist nicht mein Typ. [Der Haushalt] ist nicht nur für mich schwierig, auch für andere Thai-Leute, auch für andere. Wir haben einfache Leben.[8] Wir haben so viel Freiheit. Aber bei euch, ihr sehen diese vier Ecken, aber bei uns wir haben keine Ecke, [es ist] frei. (1A/1073-1076)

Damit bestätigt sie den Eindruck ihres Ehemannes bezüglich der kulturellen Differenzen, die er wohl oder übel akzeptieren muss, wenn er mit einer Thailänderin zusammen sein will. Obwohl sich die Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden damit kaum in Luft auflösen, dürfte die Vorstellung davon, dass gewisse Eigenheiten des Partners mit dessen Kultur verbunden und somit nicht ohne Weiteres zu ändern sind, zur Entschärfung alltäglicher Konfliktsituationen beitragen.

Bei der Untersuchung zeigte sich, dass die meisten der befragten Männer über ein grosses Interesse an der thailändischen Kultur verfügen und insofern auch bereit sind, Verständnis für die Andersartigkeit ihrer Partnerinnen aufzubringen. So etwa, wenn diese entgegen der Schweizer Gewohnheiten eine andere Vorstellung von Pünktlichkeit, Zuverlässigkeit und Verbindlichkeit mit sich bringen, was von den Ehemännern besonders häufig als Ursache von Konflikten genannt wurde. Da Thais aber einfach so seien, so die Aussage vieler

8 Spricht Ying in diesem Zusammenhang vom »einfachen Leben«, so knüpft sie damit an ein Narrativ an, das von einigen der interviewten Thailänderinnen aufgegriffen wurde, um die Unterschiede zwischen dem Leben in Thailand resp. dem *Isaan* und der Schweiz zu beschreiben. So wie Ying geht es den Frauen dabei weniger darum, die bescheidenen Verhältnisse ihrer Herkunft zum Ausdruck zu bringen als hervorzuheben, dass sie ihr Leben in der Schweiz im Vergleich zu früher als komplizierter empfinden. Oft beschrieben sie ihr Leben in den Herkunftsdörfern als unbeschwerter und sorgloser, da sie damals im Vergleich zu heute weniger Verpflichtungen hatten und mehr Freiheiten geniessen konnten. Im Narrativ des »einfachen Lebens« wird ein Bild der Heimat konstruiert, das durchgehend positiv bewertet wird, auch wenn es der Lebensrealität in den Herkunftsdörfern wahrscheinlich kaum gerecht wird. Angesichts der Tatsache, dass die interviewten Frauen ihre Herkunftsdörfer durchschnittlich im Alter von 13 Jahren verlassen haben, dürfte dieses in der Retrospektive beschönigte Bild vom Leben in Thailand nicht unwesentlich mit den Kindheitserinnerungen der Frauen verbunden sein. Wieder zu einem solchen unbeschwerten Leben zurückzufinden, ist der Wunsch vieler Frauen, den sie sich durch eine spätere Remigration erfüllen möchten. Zur Migration als »notwendiges Übel« siehe Teil III, Kapitel 3.1, S. 162; der Wunsch nach Remigration wurde weiter oben in Teil II, Kapitel 2.6, S. 82, behandelt.

Männer, lohne es sich letztlich nicht, sich weiter darüber aufzuregen. Umgekehrt scheint es vielen Frauen auch nichts auszumachen, weniger scharf für ihre Männer zu kochen. Unterschiedliche Essgewohnheiten wurden lediglich in einem der untersuchten Fälle als Problem genannt, das zu einem Konflikt geführt habe, der schliesslich damit gelöst worden sei, dass nun jede:r für sich selbst koche.

2.3.4 Rollen- und Arbeitsteilung

Wie das zuvor erwähnte Beispiel von Beat zeigt, wünschen sich die Männer von Thai-Frauen in der Regel eine Ehe mit traditioneller Arbeitsteilung, in welcher sie für das Familieneinkommen verantwortlich sind, während sich ihre Frauen um die Hausarbeit und die Kindererziehung kümmern. So war das auch in Puis erster Ehe der Fall. Über ihren Ex-Mann erzählt sie:

> Also, er möchte nicht, dass ich auch arbeite und so. Er sagte, ganzes Leben kann er auf mich aufpassen. […] Er hat[te] Angst, dass ich nach Geld renne wie alle anderen Frauen. Und eh… [er mag nicht] die Frauen, die Kinder haben, und nicht [selber] betreut und nur arbeiten geht und die Kinder auf dem Kita schieben. Nicht selber erziehen, das wollte er nicht. (9A/443-454)

Innerhalb der Beziehungen zwischen Thai-Frauen und Schweizer Männern kommt es aufgrund der kurzen Kennenlernphase und der fehlenden Möglichkeit, den gemeinsamen Alltag vor der Eheschliessung zu erproben, oft vor, dass die Erwartungen an das Gegenüber nicht ausreichend geklärt werden. Stattdessen, so zeigen es die Studien von Beer (1996) und Ruenkaew (2003), gehen viele Männer stillschweigend davon aus, dass sich Asiatinnen ebenfalls eine traditionelle Rollenverteilung wünschen, und müssen schliesslich ernüchtert feststellen, dass ihr Bild der fürsorglichen und unterwürfigen Thai-Frau nicht der Realität entspricht. So hatte auch Puis ständiger Kampf um mehr Unabhängigkeit für Probleme in ihrer ersten Ehe gesorgt, die letztlich auch zu deren Scheitern beigetragen haben:

> Ich wollte […] nicht Trennung oder Scheidung. Wollte ich nie, wenn ich verheiratet bin, dann möchte ich nur füreinander da sein, für Kind, für Familie. Auch wenn Hoch und Tief kommt. Aber dann ein Streit geht wieder hoch [und] das konnte ich nicht mehr aushalten. (9A/315-318)

Die ethnologische Forschung zeigt, dass innerhalb der Thai-Kultur andere Vorstellungen über die Rolle der Frau in Familie und Gesellschaft herrschen, als

viele Schweizer:innen zunächst annehmen. Im Vergleich zu anderen Ländern Südostasiens wird gerade Thailand dadurch charakterisiert, dass Frauen in der Arbeitswelt wie auch im öffentlichen Leben besonders präsent sind (Mills 1997, Esterik 2000, Lindberg Falk 2008) und auch innerhalb der Familie eine bestimmende Rolle einnehmen, indem sie sowohl für die Finanzen als auch andere Familienangelegenheiten verantwortlich sind (Ruenkaew 2003: 59–60). Nicht zuletzt zeugen auch die Migrationsgeschichten der befragten Thailänderinnen von der Grösse der Verantwortung, die sie zu tragen haben, und dem hohen Mass an Selbstständigkeit, das von ihnen seitens ihrer Herkunftsfamilien erwartet wird. Dies zeigt sich unter anderem auch am Beispiel von Nüng. Wie viele andere Frauen aus dem *Isaan* hat auch sie ihr Heimatdorf bereits im Alter von 13 Jahren in Richtung Bangkok verlassen, um ihre zurückgelassene Familie mit ihrem Einkommen als Kindermädchen zu unterstützen. »Ich selber auch noch Kind« (5A/33-34), meint sie im Interview lachend dazu. Später betont sie: »Ich in Thailand, ich immer gearbeitet. Ich immer stehen auf meine Beine. Immer« (5A/689-690). Dementsprechend möchte Nüng auch in der Schweiz am Erwerbsleben teilnehmen, um Geld zu verdienen, über das sie unabhängig von ihrem Ehemann verfügen kann.

Insofern lässt sich feststellen, dass viele der befragten Thailänderinnen Tätigkeiten ausser Haus nachgehen, auch wenn es sich dabei oft nur um stundenweise Einsätze handelt und sie gerne mehr arbeiten würden, wenn sie ausserhalb der ethnischen Nische eine Chance auf dem Arbeitsmarkt hätten. Dass es aufgrund unterschiedlicher geschlechts- und kulturspezifischer Rollenerwartungen zu Konflikten innerhalb der Ehe kommt, konnte lediglich in einem Paarinterview festgestellt werden. So möchte Beat an der traditionellen Arbeitsteilung festhalten, obwohl seine Ying gerne mehr arbeiten würde. Im Interview beschwert sie sich daher auch über seine fehlende Unterstützung bei der Arbeitssuche:

> **Interviewerin**: Und dein Ziel ist, dass du mehr arbeiten [kannst] in Zukunft?
> **Ying**: Immer, immer, für immer. Aber Beat hilft mir nicht.
> **Beat**: Ich bremse sie einfach. Weil ich sage, [unser Sohn] braucht ein Mami, das immer da ist. […] [Und] sie möchte eben zusätzlich noch etwas arbeiten.
> **Ying**: Ich möchte immer arbeiten. (1A/951-966)

Während Ying Schwierigkeiten damit hat, bei ihrem Mann Gehör zu finden, ist es Pui im Laufe der Zeit gelungen, sich gegenüber ihrem Ex-Mann durchzusetzen und mehr Unabhängigkeit zu erlangen: »Ich habe meinen Kopf durchgesetzt, ich möchte, ich bin nicht gerne eine bittende Person. Früher habe ich

auch immer gearbeitet. Ich weiss, wie man Geld verdient, und ich bitte nicht gerne« (9A/464-466).

2.3.5 Finanzielle Belange

Da Geld quasi eine konstitutive Grundlage für das Zustandekommen dieser Ehen darstellt (siehe dazu Teil II, Kapitel 3), spielen finanzielle Belange im Alltag vieler Paare eine wichtige Rolle. In sämtlichen der untersuchten Fälle sind es die Männer, welche die Lebenshaltungskosten tragen und den grössten Teil zum Familieneinkommen beitragen. Insofern befinden sich die Frauen in der Regel in einem finanziellen Abhängigkeitsverhältnis, das sie, wie zuvor erwähnt, durch eine eigene Erwerbstätigkeit abzuschwächen versuchen. Dabei geht oft auch nur darum, sich ein Taschengeld zu verdienen, über welches sie unabhängig vom Ehepartner verfügen können. Dies motivierte auch Nüng dazu, sich eine Arbeit zu suchen, wie sie erzählt:

> Weil ich will auch bisschen Geld verdienen. Weil er genug zahlen, weisst du, nicht sagen arm oder so, genug, aber ich will einfach ein bisschen für mich kümmern, nur für mich. Ich will bisschen Kleid, muss nicht immer sagen Schatz [kannst du mir Geld geben]. (5A/686-689)

Sämtlichen Männern, die im Rahmen der Studie befragt wurden, war bereits vor ihrer Heirat bewusst, dass sie sich mit einer thailändischen Frau auf finanzielle Verpflichtungen einlassen und Unterstützungsleistungen von ihnen erwartet werden, sei es für den Lebensunterhalt ihrer Ehefrauen in der Schweiz, sei es für deren Herkunftsfamilien in Thailand. Daran musste sich Walter zunächst gewöhnen, wie er erzählt:

> [Was zu einer Thai-]Frau [...] gehört, ist, dass man als Mann einfach zahlt für die Frau. Und sie erwartet das auch. Das ist auch ein Teil vom ganzen Sozialpaket, dass man, die erwarten einfach, dass der Mann bezahlt. [...] Das war am Anfang für mich schon eine Umstellung als Schweizer. Weil als Schweizer, die Frau verdient Geld, du verdienst Geld und man lädt sie vielleicht mal ein, oder man teilt oder hat eine gemeinsame Kasse. Das war für mich am Anfang schon eine Umstellung. (9A/1145-1154)

Da die Männer die Lebensumstände im *Isaan* meist sehr gut kennen, zeigen sie in der Regel auch eine hohe Bereitschaft, Familienangehörige ihrer Ehefrauen zu unterstützen, solange sich deren finanzielle Forderungen im Rahmen halten. Einige der Männer sehen ihre regelmässigen Zahlungen nach Thailand

auch als Beitrag zur Entwicklungshilfe, den sie ihren Angehörigen lieber direkt zukommen lassen, als an ein möglicherweise intransparentes Hilfswerk zu spenden. Mehrheitlich fühlen sie sich jedoch dazu verpflichtet, da sie die Unterstützung von thailändischen Verwandten als Teil ihrer Verantwortung gegenüber ihren Ehefrauen betrachten. Ein Auszug aus dem Paarinterview mit Ying und Beat verdeutlicht dies:

> **Ying**: Seit ich Beat kennenlernte bis heute, schicken wir meine Mutter immer Geld. Nicht viel, aber für sie ist es genug.
> **Beat**: Ja, das ist normal. Weil du hast ja vorher in Thailand, als du in Thailand gearbeitet hast […], hast du deinem Mami Geld gegeben und, wenn ich dich in die Schweiz, ja, hole, sag ich mal, dann hätte ja dein Mami nachher gar kein Einkommen mehr gehabt.
> **Ying**: Er hat mir viel geholfen, weisst du, Geld schicken jeden Monat gleiche Franken Betrag. Ja, aber müssen wir Geld schicken. Aber für Beat ist das nie ein Problem. Beat sagt nie Nein. Er reklamiert auch nie. (1A/191-201)

Wie hierbei deutlich wird, nimmt Beat seine regelmässigen Zahlungen nach Thailand weniger als finanzielle Belastung denn als notwendige Selbstverständlichkeit wahr. Da er nicht das Gefühl hat, dass seine Frau seine Hilfsbereitschaft ausnutzt, kommt er seiner Verpflichtung gerne nach, wie er weitererzählt. Dass Ying im Gegensatz zu anderen Thai-Frauen sehr genügsam sei, wertet er als Zeichen ihrer Aufrichtigkeit, wie die folgende Interviewpassage illustriert:

> Sie hatte ja auch gute Arbeit [in Thailand] und demzufolge auch gutes Geld. Und eben sehr viele Thailänderinnen, die in die Schweiz kommen, die haben in Thailand nicht viel verdient, die sind froh, wenn sie jemand haben, der sie dann unterstützt und dann eben auch Geld gibt, und das wollte Ying eigentlich nie. Sie hat [eine] Kreditkarte, sie hat alles, was sie will. Sie ist eine sehr sparsame Frau, ich musste nie, von Anfang an nie, Angst haben, sie geht jetzt mit ihrer Kreditkarte Sachen einkaufen und ich habe Ende Monat 5000 Franken auf der Rechnung… und das seit Anfang hatte ich nie, ja, haben wir einfach grosses Vertrauen zueinander und sie hat das nie ausgenützt. Das ist eben auch viel Wert, weil ich kenne auch ganz viele Kollegen, die haben Thai-Frauen, die sind spielsüchtig, die spielen gerne Karten und immer um Geld. Die verspielen dann in einer Nacht 30 000 Schweizer Franken. (1A/1135-1143)

Um zu betonen, dass es in ihrer Beziehung kaum Konflikte um Geld gibt, berichtet Beat in der zitierten Passage von Fällen, in denen finanzielle Belange

offensichtlich zu grösseren Spannungen führen. Dabei handelt es sich um eine Strategie, auf die Befragte häufig zurückgreifen, um ihre Probleme durch Vergleiche zu relativieren und ihre Beziehung als harmonisch darzustellen. Dabei zeigt sich im Gesprächsverlauf jedoch, dass die Finanzen der Familie sehr wohl ein Thema darstellen, das im Alltag viel Raum einnimmt und gerade im Hinblick auf Yings Wunsch nach einer Remigration immer wieder für Konflikte zwischen den beiden sorgt. »In der Schweiz muss ich immer überlegen, bevor ich etwas kaufe« (1B/1772-1773), sagt sie. »Wenn Beat viel zu viel verdienen, dann ok, wäre ich nicht sparsam« (1B/1799). Dass Ying die alltäglichen Ausgaben der Familie kontrolliert und einschränkt, ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass sie Investitionen für ihre Zukunft in Thailand tätigen möchte, obwohl sich ihr Ehemann derzeit gegen den Kauf einer Immobilie in Thailand ausspricht. Bis sie sich ihren Traum vom Eigenheim in Thailand erfüllen kann, dient ihr das angesparte Geld vorerst dazu, jährlich mehrmals nach Thailand zu reisen, um ihre Verwandtschaft zu besuchen.

Dass Rückzahlungen, Reisen wie auch die Vorbereitung einer Zukunft in Thailand die finanziellen Ressourcen der Paare stark in Anspruch nehmen und daher versucht wird, bei alltäglichen Ausgaben einzusparen, konnte oft festgestellt werden. So erzählt Dim etwa, dass sie nicht gerne einkauft oder in Restaurants isst, da dies stets mit einem schlechten Gewissen gegenüber ihrer Familie in Thailand einhergehe, die dieses Geld dringend benötigen würde:

> How can I get the money to send family? […] Very expensive here. When I eat [in a restaurant], I'm thinking of my family. […] Everybody thinks, ohh, she's very lucky one to be here, but in my heart, I'm so sad… Aha… So sad, because when I eat, [I think it's better to] keep the money. If I keep this money, I can send home… Sometimes 200 Swiss Francs for one dinner, this one for my family is for the whole month. And then we go to shopping, we go shopping, 200, 300 Swiss Francs. (6A/1245-1257)

Die Beispiele von Ying und Dim zeigen, dass sich die beiden Frauen angesichts der hohen Lebenshaltungskosten in der Schweiz einschränken, um ihren familiären Verpflichtungen nachzukommen oder ihren Ruhestand in Thailand vorzubereiten. Wie sich im Rahmen der Studie weiter zeigt, haben diese Einschränkungen teilweise auch einen Einfluss auf die religiöse Praxis der Frauen. Da in den thai-buddhistischen Tempeln die Spenden (Pāli *dāna)* an Mönche eine wichtige Rolle einnehmen, konnte festgestellt werden, dass Tempelbesuche vermieden oder auf hohe Feiertage reduziert werden (siehe dazu Teil V, Kapitel 5.2.2.2, S. 300). Zudem zeigen sich einige Frauen auch zurückhaltend,

da nicht alle Ehemänner Verständnis für die religiöse Praxis des Spendens von Geld an Mönche aufbringen können, wie weiter unten in Kapitel 2.3.7 ausgeführt wird.

2.3.6 Erwartungshaltungen und Unterstützung

Wie in Zusammenhang mit den Heirats- und Migrationsmotiven bereits ausgeführt wurde, ist das Zustandekommen der untersuchten Paarbeziehungen mit bestimmten Erwartungen verbunden, die vor der Heirat nicht immer ausreichend abgeklärt oder unartikuliert als Selbstverständlichkeit betrachtet werden. Dies ist nicht nur bei den Männern der Fall – auch bei den Frauen kann es leicht zu Enttäuschungen kommen, wenn sie von ihren Männern nicht das gewünschte Ausmass an Unterstützung im Alltag erfahren. So ist sich Ying etwa bewusst, dass ihre Möglichkeiten auf dem Arbeitsmarkt beschränkt sind und sie daher Unterstützung bei der Stellensuche brauchen würde: »Ich bin Ausländerin. Sicher man muss helfen zum neu eine Arbeit finden oder suchen« (1A/94). Insofern zeigt sie sich sehr enttäuscht darüber, dass ihr Ehemann ihr diese Hilfe nicht wie von ihr erwartet zukommen lässt und sie somit keine Stelle finden kann: »Beat sagt Nein, nur Nein, er ist nicht so ernst, aber ich bin ernst, ich möchte arbeiten« (1A/106-107). Beat will diesen Vorwurf jedoch nicht ganz auf sich sitzen lassen: »Also du musst auch sagen, wir wollten eben Kinder« (1A/111), entgegnet er ihr im Paarinterview und bringt damit auch die von ihm als Selbstverständlichkeit erachtete Rollenteilung in der Ehe zum Ausdruck, die Ying wohl oder übel akzeptiert, auch wenn es für sie nicht zufriedenstellend ist.

Nichtsdestotrotz lässt sich wie bereits erwähnt feststellen, dass die befragten Ehemänner in der Regel sehr bemüht darum sind, ihre Frauen im Alltag zu unterstützen und ihnen bei der Integration behilflich zu sein, da sie sich für ihr Wohlergehen verantwortlich fühlen. Auch Beat versucht seiner Frau, so gut es geht, unter die Arme zu greifen, da ihm nicht entgangen ist, dass sie unglücklich mit ihrer Lebenssituation ist – ein Umstand, dem er letztlich mehr oder weniger machtlos gegenübersteht, da er ihr das zurückgelassene soziale Umfeld nicht ersetzen kann, wie er im Paarinterview meint:

> **Ying**: [Ich bin] einfach einsam.
> **Beat**: Und das kann ich bis heute nicht ändern, das ist schon ein ganz schwieriges Thema, auch das anzusprechen, weil das ist sehr belastend für dich [richtet sich an seine Frau]. Weil du lebst halt jetzt einfach total weit weg

> [von der Familie] in einem anderen Land und das ist auch schwierig, dann das auch zu ersetzen, oder. Es gäbe viel, aber das kann man eben nicht herzaubern. (1A/409-414)

Ausser, dass er seiner Frau den nötigen Freiraum gebe, um ihre thailändischen Freundinnen zu treffen und über das Internet Kontakte zu Verwandten und Bekannten in Thailand zu pflegen, seien ihm die Hände gebunden:

> Wenn sie sagt, heute hat mich [eine Freundin] gefragt, sie möchte gerne etwas trinken gehen, ich wär der Letzte, der sagt, nein, das geht nicht. Oder, wenn ich ihr dann solche Sachen nicht geben würde, das wäre dann noch doppelt schlimm. Dass sie eben auch solche schönen Sachen geniessen kann. […] Wenn sie etwas machen wollen, habe ich nie etwas dagegen. Weisst du. Oder auch im Facebook, für mich bist du [richtet sich an seine Frau] zu viel am Facebook, ganz klar, viel zu viel, da ist viel tote Zeit, aber das sind eben auch solche Sachen, wenn ich dort auch verbieten würde, dann wär sie noch viel einsamer. Und so kann ich ein bisschen helfen. Aber ich möchte gerne noch mehr helfen, aber das geht eben nicht. (1B/1454-1462)

Wie das Beispiel von Beat zeigt, können die Ehemänner beim Versuch, die Einsamkeit ihrer Frauen zu kompensieren, auch an ihre Grenzen gelangen. Oft erwähnten Männer auch, dass es schwierig sei, ihren Ehefrauen zu einem Zugang zum Arbeitsmarkt zu verhelfen, und dass die diesbezüglichen Bemühungen auch nach Jahren noch nicht zum gewünschten Ziel geführt hätten, wodurch die Erwartungshaltungen ihrer Frauen oftmals enttäuscht wurden.

2.3.7 Religiöse Unterschiede

In Bezug auf unterschiedliche religiöse Glaubensvorstellungen und -praktiken liess sich innerhalb der untersuchten Partnerschaften kein grosses Konfliktpotenzial feststellen. Das meist sehr ausgeprägte Interesse der Ehemänner am kulturellen Hintergrund ihrer Frauen schliesst in der Regel auch den Buddhismus ein, den sie als wesentliches Element der Thai-Kultur betrachten. Besonders gerne heben sie durch die buddhistische Lehre geprägte Werte wie etwa Respekt, Höflichkeit, Dankbarkeit und Gehorsamkeit hervor, die sie im Alltag mit ihren Frauen erfahren können und über den religiösen Kontext hinaus als geschätzte Wesenszüge von Thais beschreiben.

Für die meisten Männer stellt der Buddhismus eher eine Philosophie als eine Religion dar, die sich problemlos in bestehende Glaubensvorstellungen

integrieren lässt und auch von Männern mit einer eher ablehnenden Haltung gegenüber Religion mehrheitlich positiv bewertet wird.[9] Dass ihre Ehefrauen nicht auf die Pflege ihrer kulturell-religiösen Tradition verzichten müssen, ist vielen Männern wichtig; nicht zuletzt auch, um ihnen nach ihrer Ankunft in der Schweiz Gelegenheit zu bieten, Kontakte zu anderen Thais zu knüpfen, im Tempel angebotenen Freizeitaktivitäten (wie etwa Kurse im Gemüseschnitzen, traditionellem Tanz oder Kochen) nachzugehen oder das Bildungsangebot (Sprach-, Meditations- und *Dhamma*-Kurse) zu nutzen. In den Interviews erwähnten die Frauen daher oft, dass der erste Tempelbesuch in der Schweiz von ihren Ehemännern initiiert worden sei. »Er bringt mich zum Thai-Tempel sofort, kennenlernen mit Thai-Gesellschaft« (9A/543-544), erinnert sich etwa Pui. Ihr Mann Walter geniesst diese Aufenthalte jeweils sehr: »Es ist wie ein anderes Land im Land. Für mich ist es toll, weil ich habe die Thai gerne und die Fröhlichkeit und die Freundlichkeit« (9A/659-660). Wie für Pui und Walter repräsentiert gerade der Tempel in Gretzenbach für viele der befragten Frauen nicht nur einen Ort der buddhistischen Andacht, sondern einen sozialen Treffpunkt zur Pflege von privaten Kontakten und der Thai-Kultur im weiteren Sinne. Dabei können die Motivationen für Tempelbesuche und die Bedeutung, die der buddhistischen Religiosität dabei zukommt, individuell sehr unterschiedlich sein (siehe dazu Teil V).

Gerade in Familien mit Kindern lässt sich feststellen, dass die unterschiedlichen kulturell-religiösen Traditionen beider Partner verstärkt ins Bewusstsein rücken; insbesondere, wenn es um die Frage geht, ob und inwiefern Religion eine Rolle bei der Kindererziehung spielen soll. So haben sich Ying und Beat beispielsweise darauf geeinigt, ihrem gemeinsamen Sohn sowohl christliche als auch buddhistische Glaubensinhalte zu vermitteln: »Er kann aus jedem Glauben das Gute herausnehmen und nachher selber entscheiden, bin ich jetzt römisch-katholisch, oder will ich irgendeinmal Buddhist sein oder was auch immer. Ich finde, das überlassen wir ihm«, (1A/1236-1242), erzählt Beat. Darüber, wie sie dies praktisch handhaben wollen, und ob ihr Sohn getauft werden soll oder nicht, hatten sie sich zunächst keine Gedanken gemacht, bis die Auseinandersetzung mit diesem Thema von aussen angeregt wurde, wie sich Beat erinnert:

9 Auf das Verständnis des Buddhismus von Ehemännern von Thai-Frauen wird im Exkurs in Teil V auf S. 294 näher eingegangen.

> Als [unser Sohn] noch nicht mal zwei Monate alt war, da stand plötzlich [der Pfarrer der Gemeinde] vor der Tür und hat fast darauf gedrängt, [dass wir ihn taufen lassen]. Wir würden ja in der Schweiz leben und deshalb wäre es schön, wenn [unser Sohn] römisch-katholisch würde. Das habe ich ein bisschen heftig gefunden. (1A/1243-1246)

Obwohl sich Beat durch den Pfarrer überrumpelt fühlte, trug der Gedanke, dass Religion auch mit kultureller resp. gesellschaftlicher Zugehörigkeit verbunden ist, zu seinem Entscheid für eine Taufe bei:

> Ich will, dass er in der Schule kein Aussenseiter ist, ich will, dass er in den Religionsunterricht kann, ich will, dass er die Kommunion bekommt. Solche Sachen sind für mich schon wichtig. Aber ich habe ihm [dem Pfarrer] schon damals gesagt, dass [mein Sohn] einmal selber entscheiden kann, in welche Richtung sein Glaube geht. Er bekommt halt wirklich von beiden Ländern, von beiden Religionen viel mit. Und ich habe ihm gesagt, dass wir mehr im Tempel als in der Kirche sind. Es tut mir leid, aber es ist einfach so. (1A/1253-1259)

Während der katholische Religionsunterricht in der Schule stattfindet, nimmt der Tempel für die religiöse Bildung wie auch die Vermittlung der Thai-Kultur an die Kinder thailändisch-schweizerischer Paare eine zentrale Funktion ein. Ying fährt mit ihrem Sohn regelmässig nach Gretzenbach, wo er die buddhistische Sonntagsschule besucht, in welcher er neben den Grundlagen des Buddhismus auch die thailändische Sprache, insbesondere Lese- und Schreibkompetenzen, erlernt. Eine Gelegenheit, die Ying stets nutzt, um andere Mütter zu treffen.

Dass seitens der Ehemänner grundsätzlich keine Offenheit für buddhistische Glaubensinhalte und somit auch kein Verständnis für die Religionspraxis ihrer Frauen vorhanden ist, zeigt sich keinem der untersuchten Fälle. Einzig mehrfach negativ erwähnt wurden der Umgang mit den Mönchen und die damit verbundenen Geldspenden, die auch von einigen Frauen sehr kritisch betrachtet werden (siehe dazu Teil V, Kapitel 5.2.2.2, S. 300). Da sich Mönche ausschliesslich der religiösen Praxis zuwenden sollen, sind ihnen weltliche Dinge, etwa Privatbesitz oder die Verrichtung von Hausarbeit, untersagt. Somit sind sie materiell von den Gaben (Pāli *dāna)* von Laien abhängig, die im Gegenzug für ihre Spenden geistige Führung durch die Mönche erhalten und religiöse Verdienste erwerben. Die Verrichtung von Handlungen zum Verdiensterwerb ist für das Leben der Laien prägend und widerspiegelt auch die Hingabe, mit

welcher Mönche verehrt und unterstützt werden (Hutter 2016: 163). Dabei stören sich einige Männer insbesondere am sozialen Druck, dem sie sich im Tempel ausgesetzt fühlen. Heinrich meint dazu:

> In Gretzenbach, die nötigen die Männer richtig, zu geben. Wir bekommen regelmässig Briefe, als wir dort waren, haben wir ja die Adresse hinterlassen. Wir bekommen jeden Monat einen Brief, in dem es wieder einen Aufruf hat. Ich schmeisse es immer gleich ins Altpapier. Da steht drauf, wer wie viel gespendet hat. Weisst du, diese Spendenliste, der Name und wer wie viel gegeben hat. Oder, die schreiben das! Darum willst du ja möglichst auch weit vorne sein. Ja, nein, der hat 500 gegeben, dann gib du 600, oder. Das läuft so. Und die Mönche nutzen das gnadenlos aus, das ist eine grosse Mafia dort. (5B/253-259)

Auch Markus sieht das Spenden von Geld kritisch. Während er selbst jedoch Verständnis dafür aufbringen könne, dass dies ein Teil der religiösen Tradition Thailands darstelle, kennt er viele Ehemänner von Thailänderinnen, die damit überhaupt nichts anzufangen wissen:

> Viele Thais haben nicht sehr viel Geld. Oder sind auch in Familien, die nicht gut situiert sind. Und, oder überhaupt kein Verständnis vom Ehemann, was macht die da wieder für komische Sachen mit den Mönchen. Weil die halt nur das sehen, jetzt geht die wieder und spendet da wieder unser ganzes Geld für diese blöden Mönche, […], was muss jetzt die wieder dem blöden Mönch da bringen. So sprechen die Leute tatsächlich. Und das kenn ich zu Genüge, diese Art. (4A/1322-1331)

Insofern können finanzielle Aspekte ein Hindernis für die religiösen Aktivitäten von Frauen und Tempelbesuche darstellen – sei dies, weil ihre Ehemänner sie nicht dabei unterstützen wollen, sei dies, dass sie angesichts ihrer knappen finanziellen Mittel andere Prioritäten setzen. So sagt etwa Nüng: »Nein du, ich arbeite. Ich arbeite auf Stundenlohn und dann komme ich sicher nicht einfach spenden« (5A/822-823). Wie sich bei der näheren Untersuchung in Teil V, Kapitel 5.2.2 (S. 285) zeigt, deuten ein Verzicht auf Tempelbesuche wie auch die Ablehnung von Geldspenden jedoch nicht zwangsläufig darauf hin, dass die Frauen dem Buddhismus grundsätzlich keine Bedeutung beimessen.

3 Die Phase der Etablierung: Zwischen Heimischwerden und Remigration

Wie die untersuchten Fälle zeigen, ist es im Allgemeinen falsch, davon auszugehen, dass Thailänderinnen einen Mann mit Schweizer Staatsbürgerschaft heiraten, weil sie sich ein längerfristiges Dasein in einem westlichen Land wünschen. Die Mehrheit der befragten Akteurinnen lebt hier, weil ihre Ehemänner (noch) nicht dazu bereit waren, ihren Lebensmittelpunkt nach Thailand zu verschieben, und ihnen das Leben in der Schweiz im Hinblick auf ihre Zukunftsperspektiven derzeit mehr Möglichkeiten eröffnet. Nur zwei der befragten Frauen können sich unter keinen Umständen vorstellen, nach Thailand zurückzukehren; für den Rest stellt die Remigration entweder ein erklärtes Ziel (Auswanderung mit Ehepartner) oder zumindest eine Option (etwa bei einer Scheidung oder Todesfall des Ehemanns) dar. Es liegt somit der Schluss nahe, dass das Leben in der Schweiz für die meisten Frauen lediglich eine vorübergehende Etappe in ihrer Lebensplanung darstellt – oder zumindest zu Beginn ihrer Migration nur als eine solche angedacht war. In den Interviews wurde deutlich, dass die befragten Thailänderinnen diesen durch die Heiratsmigration gekennzeichneten Lebensabschnitt sehr unterschiedlich bewerten. So lassen sich bei der Analyse der Daten zwei entgegengesetzte innere Haltungen auffinden, die gemeinsam mit der individuellen Disposition[1] massgebend dafür sind, inwiefern die Migrantinnen dazu bereit sind, in die Entwicklung neuer Kompetenzen zu investieren, die einerseits zu einer Adaption an die fremd-kulturelle Umgebung beitragen und andererseits auch Perspektiven auf eine längerfristige Zukunft in der Schweiz eröffnen könnten.

Bevor die konträren Einstellungen der befragten Akteurinnen näher dargestellt werden, ist an dieser Stelle jedoch anzumerken, dass sich die Bewer-

---

1 Zum Einfluss der persönlichen Disposition auf die Art und Weise, wie Probleme bewältigt werden, siehe Teil V, Kapitel 3, S. 225.

tungen der Migrationsentscheidungen im Laufe der Zeit stets in ihr Gegenteil verändern können. So können negative Erfahrungen den vorangegangenen Optimismus ebenso trüben, wie positive Erfahrungen dazu beitragen können, eine negative innere Haltung zu revidieren. In diesem Sinne handelt es sich bei den beschriebenen Fällen stets um Momentaufnahmen, die zu anderen Befragungszeitpunkten wohl zu unterschiedlichen Kategorisierungen geführt hätten. Daher geht es mir im Folgenden auch weniger um eine Zu- oder Einordnung der untersuchten Fälle als um die Darstellung zweier Grundhaltungen, die entsprechende Konsequenzen in Bezug auf die Adaptionsfähigkeiten der Frauen mit sich bringen.

3.1 Migration als »notwendiges Übel«

In den Interviews mit Thai-Frauen zeigt sich, dass einige der Akteurinnen ihren Aufenthalt in der Schweiz als »notwendiges Übel« betrachten, das sie zur Erreichung ihrer längerfristigen Ziele auf sich nehmen müssen. Für sie markiert die Migration ein Bruch mit ihrem bisherigen Leben, den sie angesichts der Enttäuschung darüber, dass sich das Leben in der Schweiz nicht wie gewünscht gestaltet, negativ bewerten. So äussert Ying etwa: »Viele Thai-Frauen, die hier wohnen, ist zufrieden was sie haben, weil in Thailand sie haben schwierige Leben, aber bei mir, ich habe einfache Leben in Thailand, darum habe ich hier ein bisschen Problem« (1A/1127-1129). Charakteristisch für Frauen wie Ying ist, dass sie besonders stark unter den mit der Migration einhergehenden psychisch-emotionalen Belastungen wie etwa Stress, Identitätskrisen und Einsamkeit leiden. Sie trauern nicht nur darüber, dass sie vieles in ihrer Heimat zurückgelassen haben, sondern beginnen angesichts ihrer als nicht zufriedenstellend empfundenen Lebenssituation auch damit, ihr vorangegangenes Leben in Thailand zu idealisieren. Dabei dient ihnen ihre gegenwärtige Lebenssituation in der Schweiz als Negativfolie zur Konstruktion eines »einfachen« Lebens in Thailand, das sie im Kontrast als unkomplizierter, sorgloser und unbeschwerter beschreiben. Angesichts ihrer Heirats- und Migrationsmotive wirken diese retrospektiven Schilderungen teilweise jedoch eher romantisch verklärt, als dass sie die tatsächliche Lebensrealität zu widerspiegeln vermögen, in welcher die befragten Thai-Frauen vor ihrer Migration lebten.

Nichtsdestotrotz stellt der Wunsch nach einer Remigration nach Thailand einen wichtigen Anker dar, der den Migrantinnen dazu verhilft, gegenwärtige Schwierigkeiten als temporär zu betrachten und eine Zukunftsperspektive

aufzubauen, angesichts deren die aktuellen Herausforderungen als ertragbar und leichter zu bewältigen erscheinen. In einigen Fällen ist es auffällig, dass die befragten Frauen auch dann am Gedanken an eine Rückkehr festhalten, wenn dieser kaum mehr, oder zumindest nicht in absehbarer Zeit, zu realisieren scheint. Insofern liegt der Schluss nahe, dass eine Remigration oft eher eine Illusion als eine tatsächliche Option darstellt – gerade etwa im Hinblick auf die Zukunftschancen ihrer in der Schweiz geborenen Kinder. Für sie wird die einst als selbstverständlich erachtete Rückkehr in die Heimat zunehmend zu einem Mythos. So schätze ich auch die Situation von Ying ein. Ihr Mann zeigt sich zwar offen für eine spätere Auswanderung, betont jedoch gleichzeitig, dass dies aufgrund ihres gemeinsamen Sohnes im Primarschulalter derzeit nicht umzusetzen sei. Da er den Zeitpunkt für eine Auswanderung nicht konkretisieren kann oder will, scheint eine Zukunft in Thailand eher ungewiss. Für Ying hingegen ist eine Remigration nach wie vor ein erklärtes Ziel, auf das sie insbesondere in schwierigeren Lebensphasen immer wieder zu sprechen kommt. Im Alltag organisiert sie die Finanzen der Familie, wobei sie sich an den hohen Lebenshaltungskosten stört, die sie im Vergleich zu ihrem früheren Leben als Einschränkung empfindet und die einem Hauskauf in Thailand im Wege stehen:

> **Ying**: Weisst, in Thailand habe ich, weiss nicht wie ich sage, Leben in Thailand ist einfacher. Weil hier in der Schweiz wir müssen alles kaufen. Ich bin nicht gewohnt. Wir können überall auf der Strasse essen, billig. Oder auf dem Land haben wir Gemüse, haben wir Fisch, haben wir. Wir finden alles. Alles sehr einfach. Hier, was kann ich machen? Nein. Ihr seid so eng, finde ich. Nur kaufen, kaufen. Wirklich leben in der Schweiz… Und mieten, und Wohnung mieten…
> **Beat**: Ist einfach alles sehr teuer, sagst du immer.
> **Ying**: Ja. Und alle müssen Versicherung haben und teuer. In Thailand müssen wir nichts. Nur wenn wir… bünzelig sind, dann machen wir Versicherung, aber hier alle müssen. Teuer für mich. Warum… Wenn ich rechne wie teuer, einfach diese Wohnung… In Thailand…
> **Beat**: Das darfst du nie machen, Ying.
> **Ying**: […] In der Schweiz, das ist für mich sehr grosse Problem. Ich fühle mich immer noch nicht wohl. […] Darum möchte ich nicht vergleichen Schweiz Thailand, aber ich vergleiche immer. Vielleicht das ist mein Problem. In Thailand alle haben eigene Haus, eigene Häuser, alle. Wir mieten nur. […].
> **Beat**: Das ist sehr oft auch unser Problem, wenn du unzufrieden bist. Sie

> möchte dann immer etwas kaufen in Thailand. Sie möchte ein Eigenheim. Und ich sage immer, solange wir doch jetzt noch in der Schweiz leben, kann ich mir nicht ein Haus in Thailand kaufen, das dann nur für drei Wochen im Jahr besetzt ist, weil das rentiert nicht. […].
> **Ying**: Ich wünsche mir, weil ich weiss, ich kann ein Haus in Thailand haben mit Schweizer Geld. Ein Franken ist für uns 30 Baht. Das ist nicht so hoch, ich kann zu mir nehmen. Darum möchte ich. (1A/427-469)

Spricht Ying in diesem Zusammenhang davon, dass ihr Leben in Thailand einfacher war, so knüpft sie damit an ein Narrativ an, das von einigen Thai-Frauen aufgegriffen wird, um ihr Leben in Thailand bzw. im *Isaan* in einem positiven Kontrast zur Schweiz zu beschreiben. Typisch für die Schilderungen der Frauen ist, dass sie ihr Dasein vor der Migration als unbekümmerter beschreiben, da sie damals im Vergleich zu ihrer heutigen Lebenssituation weniger Verpflichtungen und mehr Freiheiten hatten. So fühlt sich auch Ying eingeengt in der Schweiz. Um den ihr als »bünzlig« erscheinenden finanziellen Verpflichtungen nachzukommen, muss sie sich einschränken – im Wissen darum, dass sie mit diesem Geld in Thailand ein komfortables Leben führen könnte. Yings Gefühl, dass sie sich in der Schweiz nicht wie gewünscht verwirklichen kann, äussert sich im vorangegangenen Zitat insbesondere dadurch, dass sie hier kein Wohneigentum besitzt. Was in ihrem ländlichen Herkunftskontext als Selbstverständlichkeit gilt, kann sie sich angesichts der hohen Lebenshaltungskosten in der Schweiz nicht leisten – weshalb sie den Traum von einem eigenen Haus in ihrer Heimat verwirklichen möchte. Um dieses Ziel zu erreichen, ist Ying auch bereit dazu, sich in ihrem Alltag einzuschränken. Um zu sparen, kontrolliert sie die Finanzen der Familie und versucht die Ausgaben auf das Wesentliche zu reduzieren. »Wenn Beat viel zu viel verdienen, dann ok, wäre ich nicht sparsam« (1B/1799), sagt sie dazu. Dabei führt die mit ihrer Fixierung auf eine Zukunft in Thailand verbundene Sparsamkeit zu einer zusätzlichen Begrenzung ihres Handlungsspielraums, mit welcher sie sich auch ihrer Möglichkeiten beraubt, in eine für sie zufriedenstellendere Gegenwart zu investieren.

Im Umgang mit Thailänderinnen, die eine negative Sicht auf ihre Migration haben, wurde nicht nur deutlich, dass sie ihren eigenen Bewegungshorizont einschränken, sondern auch, dass ihre sprachlichen Defizite besonders ausgeprägt sind. Ying sieht die Ursache für diesen Umstand insbesondere darin, dass sie nicht erwerbstätig ist und es ihr damit an Gelegenheiten fehlt, die Sprache im Alltag anzuwenden. Ihr Ehemann Beat bemängelt hingegen,

dass sie ihre Freizeit ausschliesslich mit ihren thailändischen Freundinnen verbringt: »Wärst du nicht noch mit mir verheiratet, würdest du gar nie Deutsch sprechen« (1A/1456-1457), sagt er im Paarinterview zu seiner Frau. »Ich sage ihr oft, sie soll in Turnverein oder irgendwo hingehen, a) könnte sie ein bisschen Sport machen und b) nur Deutsch sprechen. Sie wäre nicht immer nur um Thai-Leute herum« (1A/1454-1455). Da Ying ihre Freizeit primär in einem thailändisch geprägten Umfeld verbringt, genügen ihre Deutschkenntnisse jedoch weitgehend, um sich in ihrem Alltag zurechtzufinden. Insofern scheint es für sie auch nur bedingt lohnenswert, in die Verbesserung ihrer sprachlichen Fähigkeiten zu investieren. Angesichts ihres Wunsches nach einer Remigration kann davon ausgegangen werden, dass die Handlungsstrategien von Frauen wie Ying nicht unbedingt auf eine Integration im Sinne von gesellschaftlicher Teilhabe (Vortkamp 2008) ausgerichtet sind und ihr Akkulturationsprozess somit auch vom idealtypischen Verlauf abweicht, wie dieser im Modell von Pedersen (1995) beschrieben wird (siehe dazu Teil III, Kapitel 1.1, S. 111).

3.2 Migration als Chance

Anders verhält es sich bei den befragten Thai-Frauen, die ihre Migration als Chance darauf betrachten, sich ein neues Leben aufzubauen, das ihnen in Thailand verwehrt geblieben wäre. Auch für diese Frauen stellt die Migration einen Bruch mit ihrem bisherigen Leben dar – den sie jedoch angesichts der Möglichkeiten, die sich ihnen dadurch eröffnet haben, als positiv bewerten. Obwohl auch sie nach ihrer Migration mit verschiedenen Schwierigkeiten konfrontiert wurden, überwiegen für die Frauen mit dieser Grundhaltung letztlich die positiven Aspekte ihrer Migration: Sie konnten ihre Lebensumstände verbessern, haben den Einstieg in die Selbstständigkeit geschafft, sind zufrieden mit ihrer Partnerwahl und ihren Freundschaften oder gehen sinnstiftenden Aufgaben in ethnischen Selbsthilfeorganisationen nach (siehe dazu Teil IV, Kapitel 3). Angesichts der Existenz, die sie sich in der Schweiz aufgebaut haben, erscheint ihnen eine Rückkehr nach Thailand kaum (mehr) attraktiv. In den Interviews heben viele dieser Frauen besonders hervor, dass sie mit ihrem gegenwärtigen Leben zufrieden sind und es ihnen gelungen ist, sich in ihrem Umfeld zu integrieren. So erzählt etwa Nüng:

> Leute hier im Ort sehr freundlich und kennen mich im ganzen Ort. [...] Egal wo gehen, Turnverein oder so, also kennen mich viele. Darum habe ich nie Heimweh gehabt. Viele sagen, du nicht Heimweh? Ich sage nein, ich habe nie Heimweh gehabt. Wieso? Also ich muss ehrlich sagen, ich so glücklich. [...] Also, Heimatort, also erste ist die Schweiz. [...] Also, wenn ich nach Thailand gehe, ich habe Heimweh hier. Sage ehrlich. Ja, viele Leute sagen, ja, du nicht Heimweh? [...] Sehnsucht ok, aber Heimweh noch nie. (5A/782-790)

Der zitierte Interviewausschnitt zeigt, dass die Schweiz für Nüng nicht zuletzt aufgrund ihrer zahlreichen sozialen Kontakte zur Heimat geworden ist, die sie selbst für Ferien nur ungern verlässt: »Ich lieber zuhause. Hier einfach. Ich will weggehen, ein paar Stunden und dann komme ich zurück. So. Ich brauche nicht so lange Ferien« (5B/714-715). Obwohl Nüng, als sie vor 20 Jahren in der Schweiz ankam, weder Deutsch noch Englisch sprach, sei es ihr nicht schwergefallen, auf die Leute im Dorf zuzugehen, wie ihr Ehemann bemerkt: »Sie hat mit ihrer Art sehr schnell Kontakte gehabt. Die kennt mehr Leute hier als ich. Sie ist sehr gut angekommen bei den Leuten. Hat sich schnell eingelebt« (5A/595-596).

Im Fall von Nüng liessen sich verschiedene Faktoren ermitteln, die dazu beitrugen, dass sie an ihrem Wohnort schnell Anschluss finden konnte. Zum einen war ihr Mann in verschiedenen Vereinen aktiv, was auch ihr viele Gelegenheiten bot, am öffentlichen Leben teilzunehmen. Dabei stand die Frau aus Thailand oft im Mittelpunkt des Geschehens: »Ganze Ort, ich kann nicht Deutsch sprechen, aber die Augen sind... sie schauen wie Fragezeichen« (5A/586-587), erinnert sie sich. Im Gegensatz zu ihrem Ehemann empfand sie diese Art der Aufmerksamkeit jedoch nicht als unangenehm. Sie war zwar fremd im Dorf, fühlte sich davon jedoch nicht eingeschüchtert: »Ich bin nicht schämen oder scheu« (5A/592). Viel mehr schien sie diese Situation zu geniessen: »Ich wie Königin« (5A/578), lacht sie. Angesichts der mit dem dörflichen Leben verbundenen Sichtbarkeit ihrer Person dürfte dieses Selbstbewusstsein nicht unwesentlich dazu beigetragen haben, dass Nüng einen festen Platz in ihrem Umfeld finden konnte. Dass Nüng scheinbar mühelos Kontakte knüpfen konnte, ist nicht zuletzt auch auf ihren Sohn zurückzuführen, den das Paar nach der Heirat aus Thailand zu sich holte und der später vom Ehepartner adoptiert wurde. Wie Nüng erzählt, diente ihr dieser als Türöffner, der es ihr im Rahmen ihrer Verpflichtungen als Mutter ermöglichte, Kontakte zu anderen Müttern aufzubauen:

> Ich muss froh sein, dass ich habe Kind, in Spielgruppe gegangen, nachher andere Mutter bringen Kind auch Spielgruppe, dann bla bla bla. Nachher so kennengelernt. Dann wieder gehen Kindergarten, wieder, immer Elternabend, immer privat Kontakt oder Kind gehen mit andere Kind spielen, Telefon, du Kind, hast du Zeit heute, wechseln und so. (5A/598-602)

Obwohl Nüng auf diese Weise Kontakte pflegen konnte, war sie enttäuscht darüber, dass sich diese Beziehungen aufgrund ihrer sprachlichen Defizite eher oberflächlich gestalteten. Ein Zustand, der für sie nicht zufriedenstellend war, wie sie meint: »Also, dann nachher ich sage, ich muss etwas machen, ich muss etwas Deutsch lernen, ich muss. […] Ich muss mit Leuten reden, ich will auch wissen, was sie sagen, ich will auch lachen, ich will auch sie hören, ich will auch weinen« (5A/602-605). Nüngs Aussage deutet darauf hin, dass ihre Bemühungen, ihre sprachlichen Kompetenzen zu erweitern, insbesondere auf dem Bedürfnis basieren, am Leben der Menschen in ihrem Umfeld teilzuhaben. Das durch den Aufbau von vertrauensvollen Beziehungen entstandene Gefühl, mit der Umwelt in Verbindung zu stehen, dürfte massgebend dazu beigetragen haben, dass Nüng in der Schweiz einen Ort gefunden hat, den sie mittlerweile als Heimat bezeichnet.

Ähnlich ist dies auch im Fall von Yai zu beobachten. Wie anderen Frauen mit einer positiven Haltung gegenüber der Migration scheint es auch ihr wichtig zu sein, Zugehörigkeit zur Gesellschaft zu demonstrieren. Dass sie sich um ihre Integration in der Schweiz bemüht, unterstreicht sie insbesondere damit, dass sie ihre Freizeit nicht nur mit Personen und Aktivitäten gestaltet, die mit der thailändischen Kultur in Verbindung stehen:

> Ich versuche, sehr viel zu machen. Zum Beispiel Skifahren für mein Kind und Deutsch, mein Deutsch gut lernen. Und alles, viele, viele Sachen. Das ist… Ich will nicht die Leute sagen, die ist nur mit dem Thai-Leute, die kommt hierher, aber sie ist nicht integriert. Integrieren und so. (8A/187-190)

Thailänderinnen äusserten in den Interviews oft, dass sie Kontakte zu anderen Thais kritisch betrachten oder gar meiden würden, obwohl sich dies durch die teilnehmende Beobachtung nur bedingt bestätigen lässt. Insofern kann davon ausgegangen werden, dass solche Aussagen teilweise auch dazu dienen, sich von der eigenen Minderheitengruppe abzuheben (siehe dazu Teil III, Kapitel 2.2.3, S. 136) und die eigene Integrationsbereitschaft zu unterstreichen. Dass die Pflege von innerethnischen Beziehungen teilweise als Hindernis für die In-

tegration dargestellt wird, lässt sich auch am Beispiel von Noi feststellen. Sie erzählt:

> Ich [habe] Probleme mit meiner Freundin bekommen. Ich habe ihr gesagt, in der Schweiz macht man das so und so und, dass man sich anpassen muss. Das wollte sie nicht. Ich verstehe das auch, sie war ja nicht mit einem Schweizer verheiratet, es war eine Thaifamilie. Aber es gab einfach Probleme. Zum Beispiel, wenn wir abgemacht haben und sie nicht gekommen ist wie abgemacht. Da hatte sich mein Mann immer fürchterlich aufgeregt. Ich musste mich entscheiden, auf welcher Seite ich stehe. Es war für mich klar, dass ich an der Seite meines Mannes stehe. Ich hatte mich verändert, es war nicht einfach eine Entscheidung. Sie dachte vielleicht, dass es einfach eine Entscheidung war, aber ich war auch nicht mehr derselbe Mensch, weil ich mich in der Schweiz verändert habe. Heute habe ich keinen Kontakt mehr zu ihr. (3A/104-114)

Wie der Interviewausschnitt zeigt, befand sich Noi in dieser Situation in einem Loyalitätskonflikt. Sie stand sowohl zwischen ihrer thailändischen Freundin und ihrem Ehepartner als auch zwischen den unterschiedlichen kulturellen Mentalitäten, die durch diese beiden Personen repräsentiert werden. Wem sie sich dabei zugehörig fühlt, demonstriert Noi nicht nur mit der Entscheidung für ihren Mann, sondern auch durch ihre sehr oft geäusserte Kritik an Thai-Frauen, die mehr auf materielle Vorteile ausgerichtet seien, als dass sie sich tatsächlich auf ein Leben in der Schweiz einlassen wollten. Sodann empfindet sie auch Scheinehen, die der Aushebelung der Gesetzgebung dienen, als missbräuchlichen Akt, der sich gegen die Gesellschaft richtet: »Es geht nicht, dass Leute hierherkommen und gegen die Schweizer sind« (3A/182-183), meint sie dazu im Interview.

Ebenso wie die Kritik an anderen Thai-Frauen dazu dient, Zugehörigkeit zur Schweizer Gesellschaft zu demonstrieren, sprachen die Frauen auch öfters von Missständen in Thailand, angesichts deren sie die Schweiz zum Inbegriff von Lebensqualität hochstilisieren. Genannt wurden dabei etwa die intakte Natur, die Sauberkeit und Sicherheit im öffentlichen Raum, die soziale Absicherung durch den Staat wie auch die grösseren Freiheiten bei der Wahl von persönlichen Lebensentscheidungen, die nicht zuletzt auch durch die finanzielle Unabhängigkeit und die Distanz zur Herkunftsfamilie bedingt werden. Dabei wurde in den Erzählungen der Akteurinnen nicht selten der Eindruck geweckt, dass in Thailand kaum etwas zu funktionieren scheint, da weder der oft als korrupt und instabil bezeichnete Staat noch die Menschen selbst

in der Lage dazu seien, für jene Sicherheit und Ordnung zu sorgen, die in der Schweiz als Selbstverständlichkeit gelten würden. Während Thailänderinnen mit einer negativen inneren Haltung gegenüber der Migration dazu neigen, ihre zurückgelassene Heimat zu idealisieren, scheint es somit, dass Frauen mit einem positiven Verhältnis zur Migration eine Tendenz dazu haben, das Leben in ihrem Herkunftsland in einem negativen Kontrast zur Schweiz darzustellen, wobei die mit diesem Narrativ einhergehenden Sympathiebekundungen, wie bereits erwähnt, als Mittel betrachtet werden können, um sich von der eigenen Minderheitengruppe zu distanzieren und Zugehörigkeit zur Schweizer Gesellschaft zu demonstrieren.

Durch die soeben ausgeführten Beispiele lässt sich aufzeigen, dass eine positive innere Haltung gegenüber der Migration eher dazu führt, dass Fähigkeiten zur Adaption an die neuen Lebensumstände entwickelt werden. Für die Integration, worunter in erster Linie gesellschaftliche Teilhabe verstanden wird (Vortkamp 2008), ist insbesondere der Spracherwerb zentral. Thailänderinnen, die ihre Migration als Chance zur Verwirklichung ihres persönlichen Lebensentwurfs betrachten, zeigen sich insofern eher dazu bereit, in den Erwerb von sprachlichen Kompetenzen zu investieren, die ihnen nicht zuletzt auch eine Perspektive auf eine längerfristige Zukunft in der Schweiz eröffnen können.

4 Zwischenfazit

Die vergangenen Ausfrühungen bieten einen Überblick über die verschiedenen Problem- und Konfliktfelder, mit welchen die befragten Thailänderinnen und ihre Ehepartner konfrontiert werden. Es zeigt sich, dass der Alltag der Frauen durch verschiedene Faktoren mitgestaltet wird: So tragen insbesondere Sprach- und Verständigungsprobleme wie auch ein auf innerethnische Kontakte und den Ehepartner beschränktes Sozialleben dazu bei, dass viele Frauen nur über einen beschränkten Bewegungshorizont innerhalb der Gesellschaft verfügen und sich daher oft unzufrieden mit ihrer Lebenssituation in der Schweiz zeigen.

Das Leben thailändischer Migrantinnen und ihrer Schweizer Ehepartner blieb seitens der Wissenschaft bislang unbeachtet. Dementsprechend formiert sich das gesellschaftliche Bewusstsein über diese Paarbeziehungen hierzulande oft aus Mediendarstellungen und Vorurteilen, die der Beziehungsrealität dieser Paare in den meisten Fällen nicht gerecht werden. Die Untersuchung des Beziehungsalltags der von mir befragten Ehepaare zeigt, dass sie sich in vielen Hinsichten kaum von »gewöhnlichen« Paaren unterscheiden – ein Befund, der auch durch einschlägige Studien zu Thailänderinnen und Philippinerinnen in Deutschland bestätigt wird. Auch die Probleme, denen die Eheleute in ihrem Alltag begegnen, sind keinesfalls als einzigartig zu betrachten. Sie decken sich weitgehend mit den Erfahrungen anderer binationaler Paare, in deren Zusammenleben finanzielle, rechtliche und kulturelle Faktoren meist eine besondere Rolle spielen und insofern auch ein erhöhtes Konfliktpotenzial beinhalten.

Wie gut die untersuchten Akteurinnen die zuvor ausgeführten Problem- und Konfliktfelder in ihrem Alltag bewältigen können, ist nicht zuletzt von den Ressourcen abhängig, die den Migrantinnen dabei zugänglich sind. Insofern folgt im Weiteren eine nähere Darstellung von zentralen Faktoren, die ihnen in der Fremde Rückhalt und Unterstützung bieten.

Teil IV: Tempel – Ressourcen zur Problembewältigung im Migrationskontext

Wie die zuvor abgehandelten Problem- und Konfliktfelder zeigen, geht der Alltag thailändischer Heiratsmigrantinnen mit verschiedenen psychisch-emotionalen Belastungen und Unsicherheiten einher, die für Migrationserfahrungen im Allgemeinen als typisch betrachtet werden können. »[Eine] Migration ist mit grossen Unsicherheitsmomenten verbunden, mit der Destabilisierung von Verhaltensweisen und Selbstverständnissen; zugleich müssen für neuartige materielle und soziale Problemlagen neue Problemlösungen gefunden werden«, umschreibt der Soziologe Friedrich Heckmann (2016: 98) die Herausforderungen, mit welchen Migrant:innen in einer fremd-kulturellen Umgebung konfrontiert werden. Wie gut sie migrationsbezogene Probleme und psychisch-emotionale Belastungen bewältigen können, ist insbesondere von den Ressourcen abhängig, die ihnen dabei zur Verfügung stehen. Sie sind als *intervenierende Bedingungen* für die Entwicklung von Handlungsstrategien zu verstehen, die in Teil V der Studie näher betrachtet werden.[1]

Durch die Analyse des Datenmaterials zeigt sich, dass den befragten Thailänderinnen zwei zentrale Ressourcen zur Verfügung stehen, die ihnen im Rahmen ihrer Migrationserfahrung Rückhalt und Unterstützung bieten. Zunächst ist dies der Ehepartner, der in der Regel die wichtigste Bezugsperson in der Migrationssituation darstellt und dazu beiträgt, dass viele migrationsbezogene Probleme direkt innerhalb der Partnerschaft gelöst oder

---

1 Siehe dazu Abbildung 1 zum Aufbau der Studie in der Darstellung des *Kodierparadigmas*, S. 54.

zumindest entschärft werden können (Kapitel 1). Weiter zeigt sich, dass für die Alltags- und Problembewältigung auch innerethnische Beziehungen und im Rahmen der ethnischen Selbstorganisation entstandene Institutionen – wie etwa thai-buddhistische Tempel in der Schweiz – eine grosse Bedeutung einnehmen. Die als *ethnische Kolonie* beschriebenen religiösen und nichtreligiösen Ressourcen tragen in besonderer Weise zur Entschärfung oder Lösung von migrationsbedingten Problemen und psychisch-emotionalen Belastungen bei, weshalb ihnen in diesem Teil der Studie auch dementsprechend viel Aufmerksamkeit zukommt. Dabei dienen die folgenden Ausführungen insbesondere dazu, sich auf einer Mesoebene der Bedeutung anzunähern, die dem transnationalen Raum und der kulturell-religiösen Tradition der Akteurinnen bei der Bewältigung von Problemlagen zukommen kann (Kapitel 2).

1 Der Ehepartner als zentrale Bezugsperson

Obwohl es innerhalb thailändisch-schweizerischer Ehen, wie zuvor dargestellt, zu Konflikten kommen kann, zeigt die Untersuchung, dass Heiratsmigrantinnen in der Mehrheit der Fälle auf die Unterstützung ihrer Ehepartner zählen können, die ihnen im Rahmen der Migrationserfahrung als zentrale Bezugspersonen zur Seite stehen. Sie vereinfachen ihren Ehefrauen den Zugang zu Informationen und gesellschaftlichen Institutionen und sorgen damit dafür, dass mit der Migrationssituation einhergehende Probleme oftmals direkt innerhalb der Partnerschaft gelöst oder zumindest entschärft werden können. »Er hat mich viel gezeigt wegen Sprache, Kultur hier und wie man lebt in der Schweiz« (4A/66-67), sagt etwa Lek über ihren Ehemann. Seine Unterstützung ermöglichte es ihr unter anderem, eine Ausbildung zu absolvieren und sich anschliessend mit einem Massage- und Kosmetiksalon selbstständig zu machen. Das Startkapital ihres Mannes war für die Firmengründung ebenso wichtig wie sein Know-how in Bezug auf finanzielle Belange, das ihrer Selbstständigkeit zugutekommt. »Er hat mich sehr gut gezeigt. Ich habe nie in Thailand, wir haben so nie gelernt« (4A/81). Auch darüber hinaus deutet Leks Erzählung darauf hin, dass sie erst nach ihrer Migration in die Schweiz erfahren hat, was es bedeutet, auf eigenen Beinen zu stehen, wobei ihr Partner eine wichtige Stütze für sie darstellt: »Markus ist eine gute Vorbild für mich. Finde sehr gut. Eigentlich ich habe in [in der Schweiz] leben gelernt« (4A/86-87).

In Gesprächen mit Ehemännern wurde immer wieder deutlich, dass sie sich mit ihren Frauen emotional verbunden fühlen. Insofern sieht es auch Markus als Selbstverständlichkeit, seine Frau im Alltag zu unterstützen: »Wir sind zwei Menschen und wir gehören zusammen […], sonst muss ich nicht heiraten. Sonst müssten wir nicht zusammenleben« (4A/624-626). Nicht zuletzt sind sich die Männer bewusst, dass ihre Frauen im Zuge ihrer Heiratsmigration nicht nur ihre vertraute Umgebung, sondern auch ihre Familien und

den Freundeskreis in Thailand zurückgelassen haben und daher besonders auf ihren Beistand angewiesen sind. Obwohl die Mehrheit der befragten Akteurinnen bereits vor der Migration Kontakte zu Thai-Frauen in der Schweiz pflegte – die ihnen auch ihre erstmalige Einreise und somit auch die Chance auf das Kennenlernen eines potenziellen Ehepartners ermöglichten –, heisst das nicht, dass sie damit auch über ein soziales Netzwerk verfügen, auf das sie im Alltag zählen können. In einigen Fällen haben die Männer miterlebt, dass diese zunächst freundschaftlichen Beziehungen in die Brüche gingen, nachdem der Aufenthaltsstatus ihrer Frauen gesichert war. Plötzlich wurden sie als Schuldnerinnen behandelt, die mit Forderungen konfrontiert wurden, die sie aus Dankbarkeit zu erfüllen hatten und letztlich jedoch nicht mehr erfüllen wollten (siehe dazu Teil III, Kapitel 2.2.4). Das Bewusstsein, dass ihre Ehefrauen aufgrund von fehlenden vertrauensvollen Beziehungen, aber auch in Bezug auf ihre finanziellen Verpflichtungen gegenüber der Herkunftsfamilie in Thailand auf sie angewiesen sind, führt dazu, dass sich viele der Männer für das Wohlergehen ihrer Frauen verantwortlich fühlen. Wie die untersuchten Fälle zeigen, bieten die Ehemänner ihren Frauen nicht nur Orientierung durch praktische Hilfeleistungen, so etwa beim Spracherwerb, bei der Arbeitssuche oder beim Vermitteln von Kontakten zu potenziellen Freundinnen, sondern auch psychisch-emotionale Unterstützung, die ihnen in ihrem Alltag als Rückhalt dient. Insofern können die Ehepartner im Allgemeinen als unterstützende und integrationsfördernde Ressource betrachtet werden, die für die Frauen auch über die Migrationserfahrung hinaus von grosser Bedeutung ist.

Wie zentral die Rolle des Ehemanns als engste Bezugsperson nach der Migration ist, zeigt sich im Sample insbesondere in zwei Fällen, in welchen die Frauen ihre Partner aufgrund einer Scheidung resp. eines Todesfalls verloren haben. Neben den emotionalen Belastungen, die mit diesen Schicksalsschlägen einhergehen, äusserten die beiden Frauen in den Interviews auch Schwierigkeiten praktischer Natur, sich im Alltag plötzlich ohne einen Partner zurechtzufinden. In beiden Fällen liess sich feststellen, dass die Frauen nach ihrem Verlust damit begannen, sich verstärkt auf innerethnische Beziehungen und thai-buddhistische Institutionen zu stützen, um Rückhalt zu gewinnen und ihren Alltag angesichts der veränderten Lebensumstände weiterhin bewältigen zu können. Insofern lässt sich anhand dieser Beispiele feststellen, dass die Frauen sich mit dem Wegfallen des Ehepartners neue Ressourcen zur Lösung von Problemen erschlossen haben (siehe dazu Teil V, Kapitel 4.2, S. 258).

2 Ethnische Kolonie und innerethnische Beziehungen

Als Grundvoraussetzungen, um sich mit seiner Umwelt auseinandersetzen und alltägliche Herausforderungen bewältigen zu können, gelten insbesondere Selbstbewusstsein und Selbstvertrauen. Wie der deutsche Ethnologe und Soziologe Georg Elwert (1982: 721) hierzu festhält, formiert sich das Selbstbewusstsein eines Menschen unter anderem aus seiner kulturellen Identität und dem Wissen, zu einer bestimmten Gruppe zu gehören. Dieses Gefühl von Zugehörigkeit ist nicht zuletzt von der Bestätigung und der Spiegelung der eigenen Identität durch andere Menschen abhängig. Selbstbewusstsein, Identität und Zugehörigkeit – diese Grundpfeiler der menschlichen Existenz geraten angesichts der drohenden Isolation durch die Migration oder auch des Verlusts vertrauter Bezugspersonen ins Wanken.

Als institutionelle Antwort auf die Interessen, Bedürfnisse und Anpassungsprobleme in der Schweiz lebender Thai-Migrant:innen haben sich in den 1980er und 1990er Jahren erste Binnenstrukturen herausgebildet, die zur Stärkung ihres Selbstbewusstseins beitragen. Kennzeichnend für diese Institutionen ist, dass sie meist darauf ausgerichtet sind, die sprachlichen, sozialen, arbeitstechnischen und rechtlichen Unsicherheiten zu lösen, mit welchen Thailänder:innen in der Schweiz konfrontiert werden, und gleichzeitig eine direkte Verbindung zur thailändischen Kultur und Religion aufweisen. Für solche Formen der sozialen, kulturellen, religiösen und politischen Selbstorganisation von ethnischen Minderheiten wird in der sozialwissenschaftlichen Literatur oft auf die Bezeichnung *ethnische Kolonie* zurückgegriffen, die auch im Rahmen der vorliegenden Studie verwendet wird. Der Soziologe Friedrich Heckmann (2016) umschreibt den Begriff folgendermassen und grenzt ihn damit zugleich von ähnlichen Konzepten ab:

> Koloniebildung ist die freiwillige Aufnahme oder Weiterführung innerethnischer Beziehungen. Anders als beim Ghetto, in dem räumliche Integration und soziale Organisierung durch Zwang zusammenfallen, ist die Entwicklung eines sozial-kulturellen Eigensystems der Minderheit nicht notwendig mit der Existenz segregierter und/oder zusammenhängender Wohnbezirke verbunden, wenn auch diese der sozial-kulturellen Organisation der Minderheit vermutlich förderlich sind und empirisch häufig – wie beim Ghetto, doch aufgrund anderer Mechanismen – zusammentreffen. (Ebd.: 98)

Das Konzept der ethnischen Kolonie umfasst somit die verschiedenen, auf der Basis von freiwilliger Selbstorganisation entstandenen Beziehungsstrukturen unter Migrant:innen, die der Stabilisierung alltäglicher Lebensbereiche dienen. Wie anhand der obigen Definition ausserdem deutlich wird, umfasst der Begriff der »Kolonie« (ebenso wie die Begriffe *ethnische Gemeinde* oder *Community)* nicht zwangsläufig eine bestimmte räumlich-territoriale Einheit wie etwa ein Wohngebiet, eine Nachbarschaft oder ein Stadtviertel, in welchem sich eine bestimmte Migrantengruppe konzentriert. Dass es innerhalb eines bestimmten Raumes möglich ist, soziale Beziehungen aufzubauen und zu erhalten, ist für eine *ethnische Kolonie* letztlich wichtiger als die Grösse dieses Gebiets (ebd.: 96–97). Im Falle der rund 16 000 thailändischen Migrant:innen erstreckt sich dieses letztlich über die gesamte Schweiz. Zumal der Wohnort des Ehepartners darüber entscheidet, wo sie sich niederlassen, lässt sich somit keine ethnische Konzentration in einem bestimmten Gebiet feststellen. Dass die räumliche Distanz zwischen den Migrant:innen dennoch kein Hindernis für den Aufbau und die Pflege innerethnischer Beziehungen darstellt, bezeugen die zahlreichen Formen der ethnischen Selbstorganisation im Untersuchungsfeld, die im Folgenden näher vorgestellt werden.

2.1 Khon Thai: Verwandtschafts- und Bekanntschaftsbeziehungen

Verwandtschafts- und Bekanntschaftsbeziehungen stellen ein zentrales Strukturelement *ethnischer Kolonien* dar (Heckmann 2016: 98–102), die verdeutlichen, dass Thai-Frauen als Transmigrantinnen (Schiller et al. 1995) stets Kontakte zu ihrem Herkunftskontext aufrechterhalten, die auch ihren Alltag in der Schweiz mitgestalten. So pflegte auch die Mehrheit der befragten Akteurinnen bereits vor ihrer Immigration in die Schweiz Kontakte zu hier lebenden Thais (Thai *Khon Thai*). Meist handelte es sich dabei um Verwandte

oder Bekannte, die ihnen durch finanzielle Unterstützungsleistungen auch die Möglichkeit eröffneten, erstmals in die Schweiz zu reisen (siehe dazu Teil II, Kapitel 2). Das heisst zugleich auch, dass ihr Migrationsprozess vorerst, also vor dem Kennenlernen ihrer Ehepartner, meist durch Verwandte oder Bekannte gesteuert wurde und somit im Kontext von Kettenmigration betrachtet werden muss. Bereits ausgewanderte Verwandte oder Bekannte stellen dabei wichtige Ressourcen dar: Sie schaffen Anreize für eine Migration, dienen später der Fortsetzung von sozialen Beziehungen aus dem Herkunftskontext und bieten Hilfe, Halt und Unterstützung in allen Belangen des täglichen Lebens. Insofern ist es auch ein Kennzeichen *ethnischer Kolonien,* dass Beziehungen zu Verwandten und Bekannten einen wichtigen Stellenwert einnehmen und letztlich die meisten – und vor allem die engen – sozialen Beziehungen innerhalb der eigenen Ethnie gepflegt werden (Heckmann 2016: 99 und 102).

2.2 Ran Thai: Thailändische Geschäfte

Neben der Verwandtschaft stellt auch die *ethnische Ökonomie* ein wesentliches Strukturelement einer *ethnischen Kolonie* dar (Heckmann 2016: 98). Wie sich im Rahmen der Feldforschung zeigte, zählen ethnische Betriebe wie Lebensmittelgeschäfte, Restaurants oder Massagesalons zu den ersten thailändischen Einrichtungen, die in der Schweiz entstanden sind und zu Anlaufstellen für thailändische Migrant:innen wurden. Dass sich die *ethnische Ökonomie* im Vergleich zu anderen thailändischen Institutionen relativ schnell entwickelt hat, ist wahrscheinlich nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass die Selbstständigkeit angesichts der geringen Chancen auf dem Arbeitsmarkt für Thais sehr attraktiv erscheint. Diesen Umstand macht sich unter anderen auch die 2009 in Deutschland gegründete und mittlerweile auch in der Schweiz sehr aktive *Thai-Spa-Vereinigung* zunutze. Sie ist an Thai-Festivals stets mit Ständen präsent und wirbt unter anderem für Kurse zu den Themen Existenzgründung und Unternehmensführung, die Thailänderinnen mittels der Eröffnung eines eigenen Thai-Massagesalons den Schritt in die Selbstständigkeit ermöglichen sollen.

Die *ethnische Ökonomie* bietet immigrierten Thais jedoch mehr als die Chance auf Arbeitsplätze und die Möglichkeit, allfällige Gefühle von Heimweh durch vertraute Speisen, Produkte oder Dienstleistungen zu lindern. Thailändische Geschäfte (Thai *Ran Thai)* stellen auch in sozialer Hinsicht wichtige Treffpunkte dar, die auf der Suche und zur Pflege von innerethnischen Kontakten bewusst

aufgesucht werden. So erwähnte Som beispielsweise, dass es ihr schwergefallen sei, Leute kennenzulernen, da an ihrem Wohnort kein asiatisches Geschäft vorzufinden gewesen sei: »Schwierig… Also am Anfang habe ich niemanden kennengelernt, nicht einmal Thai-Frauen, nüd. Keine Asia-Shop in [Stadt in der Schweiz]. Keine« (7A/81-82). Josef Burri, Gründungsmitglied des Vereins *Wat Thai,* sieht die in den 1980er und 1990er Jahren besonders wichtige Bedeutung von thailändischen Geschäften auch im Kontext der damals im Vergleich zu heute eingeschränkten Kommunikationsmöglichkeiten:

> Es hat damals […] noch keine Handys gegeben. Welche Möglichkeiten hatten die, Kontakte mit jemandem in Thailand zu pflegen? Thai-Läden gab es auch noch nicht viele, in Zürich vielleicht vereinzelt, und dann sind langsam andere Läden gekommen, die zu Anlaufstellen für Thailänderinnen wurden. Da konnten sie hingehen und Leute aus ihrem Land treffen. (Burri/398-393)

In Bezug auf die ökonomische Struktur thailändischer Betriebe lassen sich im Allgemeinen kaum Unterschiede zu anderen Geschäften finden, die von ethnischen Minderheiten betrieben werden. Meist handelt es sich um Kleinbetriebe mit geringer Kapitalausstattung, wobei die Selbstständigen in der Regel nur mangelhafte Qualifikationen für die Führung ihrer Geschäfte mit sich bringen. Kompensiert wird dies mit einer hohen Arbeitsmotivation und der tatkräftigen Unterstützung von Familienangehörigen und Freund:innen (Heckmann 2016: 109). Als Besonderheit vieler Thai-Geschäfte kann der Umstand betrachtet werden, dass meist auch Schweizer Männer in die Geschäftsgründung oder den Betrieb involviert sind. Dass Ehemänner ihre Frauen beim Aufbau einer Selbstständigkeit unterstützen oder sich mit ihnen gemeinsam selbstständig machen, konnte bei messeartigen Auftritten von Firmen an Thai-Festivals häufig beobachtet werden. Kennzeichnend für thailändische Geschäfte ist daher auch, dass sie sich meist sowohl auf eine thailändische als auch auf eine Schweizer Kundschaft ausrichten. Das heisst, dass sie einerseits die spezielle Nachfrage nach Produkten und Dienstleistungen abdecken, die Thais bei schweizerischen Anbietern nicht finden können, und andererseits gleichzeitig versuchen, eine Schweizer Kundschaft anzusprechen. Thailändische Lebensmittelgeschäfte, Import-Export-Betriebe, Speditionen, Immobilienagenturen, Restaurants und Take-aways, Übersetzungs- und Reisebüros, Schneidereien wie auch die bereits genannten Massagesalons und Spas sind somit meist zwischen einer Ergänzungs- und einer Nischenökonomie (ebd.: 109) zu verorten.

2.3 Wat Thai und andere religiöse Vereinigungen

Ein für die vorliegende Untersuchung besonders zentrales Strukturelement *ethnischer Kolonien* stellen religiöse Vereinigungen dar. Zahlreiche religionswissenschaftliche Studien belegen, dass die Pflege der religiösen Tradition des Herkunftslandes vielen Migrant:innen ein besonderes Bedürfnis ist.[1] Gemäss Baumann (2006: 13–14) führt die Besorgnis darüber, die Verbindung zu den eigenen Wurzeln zu verlieren, oft dazu, dass Migrant:innen ein gesteigertes Interesse an kulturellen Bräuchen aus ihrem Herkunftsland entwickeln und sich somit auch verstärkt mit religiösen Inhalten auseinandersetzen. Dies geschieht umso mehr, »wenn an die religiösen Inhalte und Praktiken in der Fremde neue Fragen gestellt und Begründungen der Bewahrung und Besonderheit notwendig werden« (ebd.: 14). Gerade angesichts der Migrationssituation bilden religiöse Orientierungen wichtige Identitätskennzeichen, die Migrant:innen dazu verhelfen, ihr individuelles Selbstbewusstsein und den Zusammenhalt in der Gemeinschaft aufzubauen. Insofern dient Religion nicht nur als spirituelle Kraft, Glaube oder Überzeugung, sondern auch als Marker, der die eigene Ethnie oder Gruppe repräsentiert, und stellt insofern auch eine Basis für Institutionalisierungs- und Vergemeinschaftungsprozesse dar (ebd.: 13–14).

Die Entstehung der heute in der Schweiz etablierten thai-buddhistischen Einrichtungen, *Wat Thai* genannt, lässt sich bis in die 1980er und 1990er Jahre zurückverfolgen. Ein *Wat* ist eine thailändische Tempelanlage, an welche ein Kloster angeschlossen ist, das dauerhaft Mönche aus Thailand beherbergt. Sie repräsentieren neben dem zentralthailändischen Staatsbuddhismus auch verschiedene reformbuddhistische Bewegungen, die in Thailand vorzufinden sind und im späteren Verlauf dieses Kapitels noch näher vorgestellt werden. Getragen werden die *Wat Thai* in der Regel durch Vereine und Stiftungen, die sich die Pflege des Thai-Buddhismus und damit verbundener Riten zum Ziel gesetzt haben. Wie es jedoch für religiöse Vereinigungen von Migrant:innen kennzeichnend ist, zeigt sich auch bei den *Wat Thai,* dass sich ihre Aktivitäten und Wirkungen nicht nur auf den religiösen Bereich beschränken, sondern sie darüber hinaus auf die Bedürfnisse eingehen, die sich aus der Migrationssituation der Tempelbesucher:innen ergeben (Heckmann 1992: 106). Da in den *Wat* dieselben rituellen Handlungen wie im Herkunftsland praktiziert, die Muttersprache gepflegt und Personen mit demselben kulturellen Hintergrund

---

1 Siehe dazu u.a. Baumann 2000, 2006, 2015, 2016; Nagel 2013, 2014; und Arens et al. 2016.

getroffen werden können, stellen sie für immigrierte Thais eine Verbindung zu ihrer zurückgelassenen Heimat dar (Baumann 2006: 16–17). Die Kontinuität der Religionspraxis im *Wat* dient dabei nicht nur der psychisch-emotionalen Unterstützung, sondern auch dem Austausch mit innerethnischen Kontaktpersonen, die dort geknüpft werden können. So lässt sich am Beispiel des *Wat* in Gretzenbach, das für viele Thais der wichtigste Ort buddhistischer Andacht in der Schweiz ist, etwa aufzeigen, dass sich eine Vielzahl von Gruppierungen um den Tempel herum entwickelt haben, die sich der Bewahrung und Pflege der thailändischen Kultur im weiteren Sinne widmen, so etwa dem Kochen, dem Kunsthandwerk oder der Vermittlung der thailändischen Sprache an die Ehemänner von Thai-Frauen oder die Kinder aus binationalen Ehen. Auch umgekehrt werden für Thais Sprachkurse auf Deutsch und Übersetzungsdienste angeboten. Hin und wieder bietet auch das Königlich-thailändische Konsulat in Bern seine Dienstleistungen im *Wat* an.

Im Vergleich zu anderen religiösen Migrantenvereinigungen fällt das Angebot an praktischen Unterstützungsleistungen, die über den religiösen Kontext hinausreichen, in thailändisch-buddhistischen Tempeln jedoch eher bescheiden aus (Wolf: 2014). So konnte etwa in keinem *Wat* festgestellt werden, dass mit externen Fach- und Beratungsstellen zusammengearbeitet wird, an welche Hilfesuchende im Bedarfsfall weitervermittelt werden können. Ein Umstand, der wahrscheinlich auch in Zusammenhang damit steht, dass es sich bei der überwiegenden Mehrheit der Tempelbesuchenden um Frauen handelt, die mit einem Schweizer verheiratet sind und im Falle von alltäglichen Schwierigkeiten auf die Unterstützung ihrer Ehemänner zurückgreifen können, wodurch migrationsbezogene Probleme oft direkt innerhalb der Partnerschaft gelöst oder zumindest entschärft werden können. Insofern kann davon ausgegangen werden, dass der Ausbau von praktischen Unterstützungsleistungen für die alltäglichen Belange der Tempelbesucher:innen seitens der *Wat* nicht als dringliches Bedürfnis wahrgenommen wird.

Obwohl an der Entstehung der verschiedenen *Wat Thai* stets auch Schweizer:innen beteiligt waren, die sich insbesondere um die rechtlichen und die bautechnischen Aspekte der Umsetzung der Tempelprojekte kümmerten, sind sie als Paradebeispiele der ethnischen Selbstorganisation zu verstehen. So werden die beachtlichen finanziellen Mittel, die für den Aufbau und den Erhalt der Tempelanlagen nötig sind, durch die Migrantennetzwerke und Tempelbesucher:innen generiert. Nicht zu unterschätzen ist auch der zeitliche Aufwand, der in den täglichen Betrieb der *Wat* sowie die Vorbereitung von Festen und Zeremonien investiert und hauptsächlich durch Freiwilligenarbeit

von Thailänder:innen abgedeckt wird. Im *Wat* in Gretzenbach sind je nach anfallenden Arbeiten täglich fünf bis zehn Freiwillige anwesend, bei speziellen Veranstaltungen, wovon es jährlich rund 20 gibt, sind über die Wochenenden jeweils 20 bis 40 Helfer:innen dabei – am zweitägigen Jahresfest sind es sogar um die 100 (Mail Krattiger, November 2019).

Wie sich in den Interviews mit Thailänderinnen zeigt, ist die religiöse Vielfalt in Thailand durch ein flexibles Nebeneinander verschiedener (vor-)buddhistischer Glaubensvorstellungen und -praktiken gekennzeichnet (siehe dazu Teil V, Kapitel 3.1.1, S. 227), das sich nicht nur in der individuellen Religiosität der Migrantinnen, sondern auch in den verschiedenen thai-buddhistischen Einrichtungen in der Schweiz widerspiegelt. Für die vorliegende Untersuchung sind drei *Wat* zentral, die jeweils unterschiedlichen thai-buddhistischen Traditionen zugeordnet werden können: das *Wat Srinagarindravararam* in Gretzenbach (SO), das den durch Zentralthailand geprägten Staatsbuddhismus repräsentiert, das *Wat Dhammapala* in Kandersteg (BE), das der thailändischen Waldtradition folgt, und das *Wat Phra Dhammakaya* in Arni (BE), die Schweizer Niederlassung der thailändischen *Dhammakaya*-Bewegung. Während das *Wat* in Gretzenbach für den traditionalistischen Buddhismus steht, handelt es sich bei den letztgenannten um thai-buddhistische Reform- und Erneuerungsbewegungen, die einen modernen Buddhismus verkörpern, dessen Entstehung sich auf das Ende des 19. Jahrhunderts datieren lässt.

2.3.1 Wat Srinagarindravararam in Gretzenbach (SO)

Wie bereits erwähnt, stellt das *Wat* in Gretzenbach für viele Thais den wichtigsten Ort buddhistischer Andacht in der Schweiz dar. Es handelt sich dabei um das bisher einzige von Grund auf nach thailändischem Vorbild erbaute *Wat* mit Königlich-thailändischer Tradition auf dem europäischen Festland. Ermöglicht wurde der Tempelbau im Jahr 1992 nicht zuletzt aufgrund der Bezüge der thailändischen Königsfamilie zur Schweiz und der persönlichen Bemühungen und finanziellen Mittel der Königsmutter *Srinagarindra* (1900–1995), die mit ihren Kindern, den Thronfolgern Thailands, über mehrere Jahrzehnte in Pully bei Lausanne lebte.[2] Sowohl der Name des *Wat Srinagarindravararam* als auch die seit 1992 dazugehörige Stiftung *Somdetya* (Thai für »Königliche Grossmutter«) ist daher mit ihrem Namen verbunden. Die Stiftung, die durch den Abt des

2 Für eine Darstellung der Jugendjahre von König *Bhumibol* in Lausanne siehe Grivat 2011.

Klosters, *Phrathep Kittimoli*, präsidiert wird, ist für den Unterhalt der Mönche zuständig, soll deren Weiterbildung sowie die religiöse Erziehung der Laien fördern, greift bei sozialen Notlagen ein und unterstützt thailändische Tradition und Kultur.

Derzeit besteht die Tempelanlage aus einem *Sangha Wat,* einem Mönchsgebäude mit einem Empfangsraum, Büros, Zimmern und einem Andachtsraum für die Mönche und einem *Phutta Wat,* einer reich verzierten Ordinationshalle, *Ubosot* genannt, mit einer grossen Buddha-Statue. Im Untergeschoss befinden sich ein Mehrzweckraum mit einer Kapazität für 400 Personen sowie eine Küche. Neben dem *Phutta Wat* ist ein Nebengebäude zu finden, in welchem unter anderem die buddhistische Sonntagsschule untergebracht ist und der Sprach- und Kulturunterricht stattfindet. Ergänzt wird die Anlage durch einen Teich wie auch weitere, kleinere sakrale Bauten, in denen wichtige Statuen – jene des 2016 verstorbenen Königs *Bhumibol* und jene von *Guanyin* (Thai *Khwan Yin* oder *Khwan Im),* des weiblichen *Bodhisattva*s des Mitgefühls – untergebracht sind. Dass diese aus der ostasiatischen *Mahāyāna*-Tradition stammende Figur in einem *Theravāda*-Tempel in der Schweiz zu finden ist, hat gemäss Niklaus Krattiger, Mitglied des Stiftungsrates, einen besonderen Grund. Ohne die Absicht, *Guanyin* in die Tempelanlage zu integrieren, wäre es nicht möglich gewesen, die besonders finanzstarken chinesisch-stämmigen Thais als Investoren für den Bau des *Wat* zu gewinnen. Dass das Tempelprojekt ohne die finanzielle Unterstützung der thai-chinesischen Wirtschaftselite nicht realisierbar gewesen wäre, zeigt letztlich auch, dass sich der zunehmende chinesische Einfluss nicht nur in der thailändischen Wirtschaft, sondern auch in der Religion bemerkbar macht (Grünhagen 2013: 155).

Im *Wat* in Gretzenbach finden jährlich rund 20 Veranstaltungen statt. Darunter fallen private Anlässe, etwa Geburtstage und Hochzeiten, grosse Feste an buddhistischen Feiertagen, etwa *Magha Bucha* im Februar oder März, *Vesakh* im Mai und *Kathina* im Oktober, aber auch Feierlichkeiten ohne klaren Bezug zum Buddhismus, etwa *Songkran*, das thailändische Neujahrsfest im April, oder *Loi Krathong*, das Lichterfest im November. Insbesondere letztgenannte können bis zu 1200 Personen aus der ganzen Schweiz und dem angrenzenden Ausland anziehen (Mail Krattiger, November 2019). Der grösste Anlass des Jahres ist jedoch das zweitägige Fest anlässlich des Jubiläums des Tempels, das jeweils am letzten Wochenende im Juni stattfindet. Um dieses auszutragen und die anreisenden Besucher:innen aus dem In- und Ausland beherbergen zu können, wird auf dem östlich vom Tempel gelegenen Brachland jeweils ein grosses Festzelt errichtet. Neben Tischen und Sitzplätzen für die Gäste befin-

det sich in diesem Zelt jeweils auch eine grosse Bühne, auf welcher die in Gretzenbach residenten Mönche (derzeit sind es inklusive des Abts fünf; Stand Juni 2019), aber auch bis zu 20 aus dem Ausland eingeladene Thai-Mönche Platz nehmen. Im und um das Zelt herum bieten Marktstände Essen, Getränke und verschiedene Produkte aus Thailand an, deren Umsätze zu einem Grossteil in den Unterhalt des *Wat* fliessen. Insgesamt werden für den Anlass jeweils rund 100 Freiwillige engagiert (Mail Krattiger, November 2019).

Obwohl die thailändische Esskultur an allen Anlässen im Tempel eine grosse und wichtige Rolle spielt – nicht zuletzt in Zusammenhang mit den traditionellen *Feeding Ceremonies,* an denen Laien Mönchen Essensspenden darbringen –, wird diese am Jahresfest jeweils besonders zelebriert. Da das Fest öffentlich als »Thai-Food-Festival« beworben wird, handelt es sich dabei um den einzigen Anlass, der auch eine grosse Anzahl von Schweizer:innen anzuziehen vermag, die ansonsten über keinen engeren Bezug zu Thailand verfügen. Im Vergleich zu Anlässen wie dem Jahresfest, *Songkran* oder *Loi Krathong,* die den Charakter eines Volksfestes aufweisen, variieren die Besucherzahlen an den buddhistischen Feiertagen stark und fallen im Allgemeinen bescheidener aus. Nichtsdestotrotz finden regelmässig Veranstaltungen statt, welche die bestehende Infrastruktur des *Wat* an ihre Kapazitätsgrenzen bringen. Deshalb soll in den kommenden Jahren auf dem angrenzenden Brachland ein weiteres Bauprojekt realisiert werden. Geplant sind eine neue Mehrzweckhalle mit Platz für 1000 bis 1200 Personen, rund 100 Parkplätze im Untergeschoss sowie ein Unterkunfts- und Schulungsgebäude, das unterirdisch mit der Halle verbunden ist. Die Architektur des Gebäudes soll sich gemäss den vorliegenden Visualisierungen an einem offenen Pavillon, einer thailändischen *Sala,* orientieren. Traditionell gehalten soll am Ende jedoch lediglich das Dach sein, der Rest des Neubaus soll sich mit seinen grossen Fensterfronten modern gestalten. Kosten wird es die Stiftung rund 13 Millionen Franken, eine weitere Million soll in die Gartengestaltung investiert werden (Schreier 2018). Obwohl das Projekt von den zuständigen Behörden bereits bewilligt wurde, konnte der ursprünglich geplante Baubeginn im Frühling 2019 nicht eingehalten werden. Dies, da die Finanzierung des Bauprojekts noch nicht abschliessend gesichert ist (Stand: März 2019).

Exkurs: Die Entstehungsgeschichte des Thai-Tempels in Gretzenbach

Doch von den Zukunftsplänen zurück zu den Anfängen des *Wat*. Dem Bau des Tempels, wie er heute vorzufinden ist, geht eine Geschichte voraus, die

1984 mit der Gründung des Vereins *Wat Thai,* des Unterstützungsvereins des Tempels, in Zürich ihren Anfang nahm. Ins Leben gerufen wurde der Verein auf Initiative von Heinrich Steiner (1916–1998), dem damaligen thailändischen Konsul in Zürich, der zugleich das Präsidium übernahm. Das Ziel der anfangs 22 Vereinsmitglieder, die sich hauptsächlich aus thailändischen Frauen und Schweizer Männern formierten, war es, sich um die seelsorgerische Betreuung von in der Schweiz lebenden Thais zu bemühen und für sie somit ein Stück Heimat in einer fremd-kulturellen Umgebung zu schaffen. Zu Beginn waren diese Bemühungen insbesondere darauf ausgerichtet, den Aufenthalt von thailändischen Mönchen in der Schweiz zu koordinieren, wie Josef Burri, Mitbegründer von *Wat Thai* und langjähriger Präsident des Vereins (1987–1990 und 1992–1996), im Rahmen eines Vortrags im Völkerkundemuseum Zürich erzählt. Der Verein habe sich zunächst darauf eingestellt, regelmässig Mönche für dreimonatige Aufenthalte in die Schweiz einzuladen. »Die Tätigkeit und die Präsenz der Mönche wirkten sich auf die ›verwaisten‹ Buddhisten in der Schweiz positiv aus« (Burri 2018: 6), meint er. Unbefriedigend sei jedoch die jeweils kurze Dauer des Aufenthalts der Mönche gewesen. Man habe schnell erkannt, dass das Bedürfnis nach religiöser Betreuung und ungezwungener Geselligkeit bei den Thailänderinnen (und den wenigen Thailändern) in der Schweiz gross gewesen sei. Dies zeigte sich auch, als der Verein 1986 das erste *Wat Thai*-Festival durchführte, bei dem rund 1500 Personen teilnahmen. »Die Stadthalle in Bülach war zum Bersten gefüllt«, erinnert sich Burri (ebd.).

Damals wusste man noch nicht viel über Thailänderinnen in der Schweiz. »Es gab keine Daten, keine Unterlagen, keine Statistik« (Interview Burri/382-383). Dass viele von ihnen von schwierigen Lebensumständen begleitet werden und sie kaum Anlaufstellen für ihre Probleme hatten, war ihm dabei nicht entgangen:

Damals hat es natürlich vor allem aus Thailand viele Frauen gegeben, die [im Sexgewerbe] gearbeitet haben. Die waren aufgeschmissen, […], niemand konnte denen adäquate Hilfe anbieten. Das ist alleine schon aus sprachlichen Gründen nicht gegangen, weil praktisch niemand einigermassen Thailändisch konnte. (Burri/399-403)

Nicht zu unterschätzen sei damals auch die soziale Vereinsamung der Frauen gewesen. Bevor nach und nach die ersten thailändischen Läden und Restaurants eröffnet wurden, konnten sie sich untereinander kaum vernetzen: »Sie fühlten sich in ihrer neuen Umgebung oft einsam, unverstanden, verloren. Also war für sie eine Begegnungsstätte von unglaublicher Wichtigkeit. Die Religion war ihr fester Halt, wie auch für ihre Familien, die sie

in der alten Heimat zurückgelassen hatten« (Burri 2018: 3). Der Wunsch des Vereins nach einer dauerhaften Lösung zur sozialen und religiösen Betreuung von Thais in der Schweiz in Form eines *Wat* liess somit nicht lange auf sich warten. Bereits 1987 konnten erste Kontakte zum als Marmortempel bekannten *Wat Benchamabophit*, einem Kloster mit königlicher Tradition in Bangkok, aufgebaut werden. In seinem Referat hält Burri (2018) dazu fest:

> Der hochrangige Abt eines der wichtigsten Klöster des Landes […] erwog dann die Möglichkeit, sich selber ein Bild von der Situation in der Schweiz zu machen. Die Aussicht, dass ein einflussreicher religiöser Würdenträger aus Thailand sich der Sache annehmen wollte, war mehr, als sich die Vereinsführung insgeheim erhofft hatte. (Ebd.: 7)

Fortan konnte der Verein mit dem Abt des Marmortempels, *Somdet Phra Phutthachinawong*, und dem seit 1996 als Abt des Klosters in Gretzenbach tätigen *Phrathep Kittimoli* zusammenarbeiten. Begleitet von einem weiteren Abt aus *Chiang Mai* und einem Laien reisten die Mönche 1988 für zehn Tage in die Schweiz, um die religiösen Bedürfnisse der hier lebenden Thais abzuklären. Wie sich später zeigen sollte, waren die dabei gewonnenen Kontakte zu thailändischen Würdenträgern in der Schweiz, so etwa zur Königin in Lausanne und zu thailändischen Diplomaten, nicht nur aus finanzieller Perspektive von grösster Bedeutung für das Vorhaben des Vereins. Auch um die Aufenthaltsbewilligung für die Mönche zu erhalten, waren deren Bemühungen letztlich massgebend. Doch mehr dazu später.

Auf Anregung des Abtes aus Bangkok wurde nach dieser Studienreise zunächst ein Pilotprojekt entwickelt: Zwei Mönche sollten sich für den Zeitraum eines Jahres dauerhaft in der Schweiz aufhalten. So sollte sich zeigen, ob sie genügend Unterstützung seitens der Thais erhalten und die Realisierung eines *Wat* in der Schweiz überhaupt eine Chance hätte. 1988 reisten die Mönche, einer von ihnen der heutige Abt des *Wat* in Gretzenbach, mit einer Aufenthaltsbewilligung für ein Jahr in die Schweiz und bezogen ein vom Verein gemietetes Einfamilienhaus in Bassersdorf (ZH). Die beiden Mönche seien von Anfang an sehr beschäftigt gewesen, wie Burri weitererzählt. Sie führten im Tempel oder bei den Leuten zu Hause die bei Geburtstagen, Hochzeiten, Haus- und Wohnungseinweihungen oder beim Abschied von Verstorbenen gewünschten Zeremonien durch und leiteten die entsprechenden Zeremonien an buddhistischen Feiertagen. Täglich, vor allem aber an den Wochenenden, seien zahlreiche Besucher:innen nach Bassersdorf gekommen (Burri 2018: 11). »Wichtig ist auch das soziale Engagement der Mönche für Thais, die aus irgendeinem

Grund in Not geraten sind, beispielsweise bei Eheproblemen mit den schweizerischen Partnern« (ebd.). Der Tempel hatte sich im Verlauf des Jahres zu einer Anlaufstelle für die persönlichen Anliegen und die religiöse Betreuung von Thais in der Schweiz entwickelt. Die entstandene Sonntagsschule, verschiedene Tanzgruppen wie auch Sprach- und Kochkurse bereicherten das soziale Leben zusätzlich. Für die Vereinsleitung war daher klar, dass die Notwendigkeit eines Tempels in der Schweiz unter Beweis gestellt war (ebd.).

Nichtsdestotrotz war es mit freiwilliger Hilfe alleine nicht möglich, ein geregeltes Klosterleben aufrechtzuerhalten. Zum einen sei es schwierig gewesen, zuverlässige Helfer:innen zu finden. Zum anderen sei dem Verein zu Beginn nicht wirklich bewusst gewesen, wie man im Alltag mit Mönchen umzugehen habe – und dass deren Betreuung durch Frauen problematisch sein könnte. Burri (2018) dazu:

> Die Mönche können oder wollen beispielsweise nicht selber Auto fahren; also muss bei Einsätzen ausserhalb des Tempels immer ein Fahrer organisiert werden. Mönche dürfen ausserdem keine Frau berühren, was im Tagesablauf oft hinderlich ist, weil die meisten Männer während der Woche einer Berufsarbeit nachgehen und für spezifische Helferdienste nicht zur Verfügung stehen. Den Mönchen wie den meisten Frauen ist es peinlich, wenn sie sich ohne andere Männer in einem Raum aufhalten. (Ebd.: 11)

Den Mönchen sei es aus Imagegründen wichtig gewesen, sich nicht im selben Raum wie Frauen aufzuhalten, sofern kein anderer Mann anwesend gewesen sei. »Sie wollen nicht in Verruf kommen und sie wollen auch nicht in Versuchung kommen natürlich« (Burri/164-165). Somit musste der Verein damit beginnen, bezahlte Laienhelfer aus Thailand zu engagieren, die ebenfalls im Tempel wohnten und sich um die alltäglichen Belange der Mönche kümmerten. Auch im heutigen *Wat* in Gretzenbach ist ein solcher Tempelassistent angestellt, der im Tempel wohnt und die Mönche chauffiert. Zudem leitet er auch die freiwilligen Helfer:innen an, wovon sich, je nach anfallenden Arbeiten, täglich fünf bis zehn Personen im Kloster befinden (Mail Krattinger, November 2019).

Trotz einiger Schwierigkeiten mit den Helfer:innen zog der Verein *Wat Thai* 1990 schliesslich ein erfolgreiches Fazit aus dem Pilotprojekt in Bassersdorf und man beabsichtigte, dieses weiterzuführen. Dieser Plan war jedoch nicht ohne Weiteres umsetzbar. Als besondere Herausforderung erwies sich nämlich die Regelung des Aufenthaltsstatus der Mönche aus Thailand: »Für zwei Mönche, die in der Schweiz nicht zur Mehrung des Bruttoinlandproduktes bei-

tragen, war es schwierig, eine Aufenthaltsbewilligung auf Dauer zu erhalten« (ebd.: 10), so Burri. Ein entsprechender Antrag an das Bundesamt für Industrie, Gewerbe und Arbeit (heute: Staatssekretariat für Wirtschaft) sei zunächst abgelehnt worden, wie Burri sich im Interview erinnert:

> Die sind natürlich extrem zurückhaltend gewesen. Und das hat so weit geführt, dass der damalige thailändische Botschafter in der Schweiz Retorsionsmassnahmen gegen die Schweiz ergriffen hat. Das heisst, er hat für Schweizer, die in Thailand arbeiten wollten, keine Aufenthaltsbewilligungen mehr erteilt. Das ging dann natürlich gar nicht, weil Nestlé und alle anderen grossen Firmen, die mussten ihre Leute dort haben. Und dann kam dann diese Bewilligung. Zuerst wollten sie nur für einen Mönch, aber das haben wir auch nicht akzeptiert. Es müssen mindestens zwei sein. Ein einzelner Mönch, der fühlt sich derart einsam, der ist verloren. Das geht nicht. (Burri/207-218)

Dank dem Einsatz des thailändischen Diplomaten konnte der Aufenthaltsstatus der beiden ersten Mönche schliesslich geregelt werden. Um sich in der Schweiz aufhalten zu können, wurden damals noch keine Deutschkenntnisse eingefordert. Mittlerweile sind diese jedoch auch für Geistliche aus dem Ausland zwingend, weshalb es gemäss Burri auch schwierig sei, geeignete Thai-Mönche für die Schweiz zu rekrutieren. Heute residieren in der Regel sechs Mönche im *Wat* in Gretzenbach. Seitens des Vereins wird zwar eine gewisse Konstanz gewünscht, die Fluktuation bleibt aber hoch. Dazu trage auch bei, dass der Abt sehr fordernd sei: »Der verlangt etwas von seinen Leuten. Die müssen wirklich spuren« (Burri/886-887).

Damals standen jedoch andere Schwierigkeiten im Vordergrund: Dem Verein war bekannt, dass der Mietvertrag für das Einfamilienhaus in Bassersdorf nicht über das Jahr 1993 hinweg verlängert werden kann, weshalb man sich mit der Suche nach einem neuen Standort auseinandersetzen musste. Einen Neubau konnte sich der Verein bereits damals vorstellen. Ende 1991 stand dem Verein als Träger und Garant des buddhistischen Zentrums bereits ein Kapital von 600 000 Franken zur Verfügung, das sich aus den Spenden von Freiwilligen ergab (Burri 2018: 11–12). Die gute Kapitalausstattung des Vereins hatte jedoch auch ihre Schattenseiten für den Verein: »Es überrascht kaum, dass angesichts des Erfolgs Missgunst aufkam. Natürlich ging es dabei vorwiegend und vordergründig ums liebe Geld« (Burri 2018: 6). Die Vereinsführung sah sich gezwungen, einen unabhängigen Finanzfachmann zu beauftragen, der die Buchführung seit seinen Anfängen einer zusätzlichen Überprüfung un-

terzog. Dabei seien jedoch keine Unregelmässigkeiten zutage gefördert worden, wie Burri betont. Diese Erfahrung habe jedoch gezeigt, dass eine absolute Transparenz bei Bargeldspenden an den Tempel oder an die Mönche wie auch eine saubere Verbuchung von Spendengeldern zwingend notwendig seien (ebd.: 6).

Neben der Entwicklung der Finanzen gaben auch die Mitgliederzahlen Anlass dazu, positiv in die Zukunft zu blicken: Waren es zu Beginn 22 Mitglieder, konnten 1988 bereits 200 Personen gezählt werden – bis 1995 stieg die Mitgliederzahl auf 2100 Personen und Familien. Insofern ist die Zahl der effektiv vertretenen Personen grösser – 1995 waren es um die 5500, wobei es sich bei ungefähr 3600 Personen um Buddhist:innen handelte (Burri 2018: 11–12). Derzeit zählt der Verein rund 3000 Mitglieder (Mail Krattiger, November 2019), unter ihnen sowohl Einzelpersonen als auch Familien. Um dem Ziel der Errichtung eines *Wat* in der Schweiz näher zu kommen, waren regelmässige Spendenaufrufe notwendig. Die Spenden von Einzelpersonen genügten jedoch nicht, um die Kosten für den Landerwerb, den Bau und den Unterhalt des Tempels zu decken. Es waren weitere finanzielle Mittel erforderlich, die unter anderem von einem Unterstützungskomitee in Thailand kamen:

> In dieses Komitee wurde man nur aufgenommen, wenn man mindestens eine Million thailändische Baht, das heisst 30 000 Franken, gespendet hat. Es war ein Gremium von etwa 20 Leuten, alles wichtige Wirtschaftsführer aus Thailand. Die haben sich damit natürlich einen guten Namen gemacht, so etwas macht sich gut in Thailand. Die haben wahrscheinlich vom König irgendeine Auszeichnung bekommen für ihre wohltätige Arbeit. (Burri/254-259)

Weitere zwei Millionen verdankte der Verein dem thailändischen Königshaus. Ab 1992 floss das Geld direkt in die nach der Königsmutter benannte Stiftung *Somdetya*, die fortan mit dem Abt an der Spitze die juristische Trägerin des Tempelprojekts darstellte. Bis zu ihrem Tod im Jahr 1995 kümmerte sich die Königsmutter persönlich um die Fortschritte des Projekts, und ihre Tochter, Prinzessin *Galyani*, hielt sich bei verschiedenen Gelegenheiten in Bassersdorf und Gretzenbach auf (Burri 2018: 12–13). 1992 fiel schliesslich der definitive Entscheid zum Neubau eines Tempels und die Stiftung erwarb für rund eine Million Franken ein 3400 Quadratmeter grosses Grundstück in der Gewerbezone in Gretzenbach. Auch hierbei waren die Kontakte des Vereins massgebend, wie Burri im Interview erzählt:

> Wir hatten jemanden im Komitee, einen Architekten aus dem Kanton Solothurn. Der war sehr gut vernetzt und hat sehr viel gewusst. Und der wusste auch, dass es dort ein Grundstück gibt, das gross genug ist für unsere Bedürfnisse, und hatte eine sehr gute Beziehung zu den lokalen Behörden. Er konnte das vorab abtasten, ob so ein Projekt dort infrage kommt oder nicht. Der wusste auch, dass der Besitzer des Grundstücks bis obenauf belastet war und extrem froh wäre, wenn er das abtreten könnte. (Burri/602-608)

Da man bereits in den Anfängen Kontakte zu den Behörden und den Anwohnenden aufnahm, habe es kaum Einwände gegen das Projekt gegeben. Vor dem Baubeginn im Jahr 1993 ging lediglich eine Einsprache ein. Burri (2018) zitiert aus dem Schreiben des damaligen Präsidenten der römisch-katholischen Kirchgemeinde Gretzenbach-Däniken:

> Wehret den Anfängen! Wir wissen absolut nicht, in welchem Umfang sich das vorgesehene Zentrum entwickelt. Ohne fremdenfeindlich zu sein, sollte verhindert werden, dass in unserem Dorf, das sich in den letzten Jahren erfreulich entwickelt hat, ein solches Zentrum errichtet wird, das überhaupt nicht zu uns und in unsere Gegend passt. (Ebd.: 14)

Trotz dieses Einwands konnten die Mönche noch im selben Jahr ihre provisorischen Unterkünfte in Form von Wohnbaracken auf dem Gelände beziehen. Der Bau des *Wat* kostete rund 9,3 Millionen Franken und erfolgte in insgesamt drei Etappen; die letzte davon konnte 2003 abgeschlossen werden. Zur Einweihung reiste neben anderen auch Prinzessin *Galyani Vadhana* aus Thailand an (Burri 2018: 15–17).

Obwohl der Prozess der Realisierung des *Wat* aus der Sicht von Aussenstehenden relativ reibungslos verlief, kam es innerhalb des Vereins und der Stiftung oft zu Spannungen, da sprachliche und kulturelle Missverständnisse die Zusammenarbeit erschwerten. Die Vorstellungen der verschiedenen beteiligten Anspruchsgruppen zu vereinen, sei ein schwieriges Unterfangen gewesen. »Verallgemeinert lassen sich viele Konflikte auf unterschiedliche ästhetische Konzepte oder Erwartungen zurückführen« (ebd.: 17), hält Burri fest. Dies habe sich unter anderem in der Zusammenarbeit mit den Schweizer Architekten gezeigt, da es während und nach dem Bau des *Ubosot* zu erheblichen Meinungsverschiedenheiten mit dem Abt gekommen sei. Streitigkeiten gab es auch beim Bau des Mönchsgebäudes, bei dem sich der zuständige Architekt fälschlicherweise für eine Fassade mit einem ockerfarbenen Rauputz entschied: »Die Thai fanden das Resultat grässlich. So könne man das

Gebäude doch der Prinzessin, die ihren Besuch angesagt hatte, nicht zeigen. Also musste nach länglicher Diskussion die Aussenhaut des Gebäudes neu in Weiss und glattgestrichen werden« (ebd.). Zu weiteren Unstimmigkeiten führte auch, dass einige für Thais wichtige Aspekte unberücksichtigt blieben. Obwohl es üblich ist, die Schuhe beim Betreten der Andachtshalle auszuziehen, und diese nicht mit den Sandalen der Mönche in Berührung kommen dürfen, fehlt beispielsweise ein Raum zur Schuhablage. »Das Entrée ist deshalb regelmässig mit Schuhen übersät, kein schöner Anblick für Besucher« (ebd.). Aber auch scheinbare Kleinigkeiten gaben Anlass für Diskussionen: »Der Kiesweg innerhalb des Tempelgeländes passte den Thai-Frauen nicht, weil sie mit ihren spitzen Absätzen im Kies hängen blieben« (ebd.).

Gemäss Burri sei eine straffe Verhandlungsführung undenkbar gewesen – auch deshalb, weil es immer wieder zu Irritationen zwischen dem damaligen Präsidenten des Vereins *Wat Thai* und dem Abt als Präsident der Stiftung *Somdetya* kam, die sich uneinig darüber waren, wem der Vorsitz und damit auch die Leitung des Komitees zukam. Rechtlich betrachtet war das Komitee dem Abt, der zugleich auch den Weisungen seines Muttertempels in Bangkok zu folgen hatte, als Beratungsgremium unterstellt. Faktisch jedoch verfügte nicht der Abt, sondern das Komitee an sich über die Kompetenzen, die zur Verwirklichung dieses Vorhabens in der Schweiz erforderlich waren (ebd. 16). Im Umgang mit dem Abt habe sich gemäss Burri immer wieder gezeigt, dass die Art und Weise der Entscheidungsfindung in Südostasien kulturell anders gelagert sei als in der Schweiz. In Thailand sei Autorität wichtiger als Sachkompetenz (ebd.: 18–19). »Dort nimmt sich der Einzelne zurück und reiht sich hinter einer richtunggebenden Respektsperson ein, insbesondere im religiösen Bereich« (ebd.: 18). Da der Abt weniger mit den lokalen Besonderheiten vor Ort vertraut war als die Schweizer im Verein, hatten diese seine Autorität nur bedingt respektiert. Dabei hatte dieser von Beginn an eine klare Vision vom Tempelprojekt: »Der Abt ist extrem ehrgeizig. Er hat der Tempel von Grund auf aufbauen wollen« (Burri/814-815), meint Burri. Insofern musste der Verein *Wat Thai* auch eine Anfrage des damals noch am Anfang stehenden Projekts *Haus der Religionen – Dialog der Kulturen* in Bern absagen. Eine Mitwirkung kam für den Abt zugunsten eines eigenen Tempels nicht infrage. Ebenfalls bestanden von Anfang an Berührungsängste zur *Schweizerischen Buddhistischen Union*, dem Dachverband der buddhistischen Gemeinschaften und Traditionen in der Schweiz, obwohl sich der Vorstand zunächst um eine Zusammenarbeit bemühte. Auch heute ist das *Wat* nicht unter den Mitgliedern des Dachverbands vertreten, wo-

bei sich jedoch im Allgemeinen feststellen lässt, dass Gemeinschaften ethnischer Buddhist:innen in dieser Organisation untervertreten sind.

Insofern erstaunt es nicht, dass der Führungsstil des Abts nicht bei allen beteiligten Personen Anklang gefunden hat. Dennoch wäre das Tempelprojekt ohne ihn kaum zustande gekommen: »Er hat ein ganz grosses Ego. Das ist so. Aber ohne sein grosses Ego wäre es gar nicht möglich gewesen, das Ganze auf die Beine zu stellen. Das muss man auch sehen« (Burri/850-851). Dabei habe man gegenseitig viel voneinander lernen können. So musste sich der Abt hin und wieder »notgedrungen den schweizerischen Gepflogenheiten annähern« (Burri 2018: 19), um den Fortschritt des Projektes nicht zu gefährden. »Umgekehrt konnten die schweizerischen Laienhelfer nicht einfach mit den gewohnten Mehrheitsbeschlüssen Entscheide herbeiführen; vielmehr mussten sie sich so weit wie möglich auf die Tradition des Tempelbaus in Thailand und den Führungsanspruch der Mönche einlassen. Es konnte nicht ausbleiben, dass dabei hart, aber mit gegenseitigem Respekt gerungen wurde« (ebd.).

2.3.2 Wat Dhammapala in Kandersteg (BE)

Wie sich am Beispiel des *Wat* in Gretzenbach zeigt und sich bereits in bisherigen Untersuchungen feststellen liess, pflegen buddhistische Migrantenvereine in der Regel kaum Kontakte zu Schweizer Gemeinschaften (Sindemann 2007: 208). Studien von Numrich (1999: 66), Hutter (2007: 53–54) und Baumann (2002: 57–58) zeigen, dass sich asiatische und westliche Buddhist:innen in ihren religiösen Schwerpunkten und Interessen unterscheiden – und zwar selbst dann, wenn sie derselben Tradition angehören und ihre Religion im selben Tempel ausüben. Während sich Schweizer:innen insbesondere der Meditationspraxis zuwenden wollen, die ihren persönlichen spirituellen Fortschritt fördern soll, ist es für Asiat:innen vor allem wichtig, ihre traditionellen Rituale und Festtage zu feiern, zu welchen westliche Buddhist:innen aufgrund religiöser, kultureller und sprachlicher Unterschiede und Hindernisse meist kaum einen Zugang haben. Dieser *ethnische Parallelismus,* wie Numrich (1999: 66) diese Trennung zwischen asiatischen Buddhist:innen und westlichen Konvertit:innen nennt, liess sich im Rahmen dieser Studie insbesondere im *Wat Dhammapala* feststellen. Das Kloster, das der Linie der thailändischen Waldtradition folgt, ist im Gegensatz zu den anderen beiden für diese Studie relevanten Tempeln insbesondere auf westliche Buddhist:innen ausgerichtet. Für Thais werden jeweils separate Veranstaltungen und eigene Zeremonien in

thailändischer Sprache organisiert. Wie sich im Rahmen der Feldforschung zeigte, kommt es dabei kaum zu einer Durchmischung der Ethnien.

Im Gegensatz zum *Wat* in Gretzenbach handelt es sich beim *Wat Dhammapala* um ein etwas weniger bekanntes *Theravāda*-Kloster, das aufgrund der dort praktizierten orthodoxen Form des Buddhismus wie auch dessen Abgelegenheit in Kandersteg, einem Ferienort im Berner Oberland, von Thais im Allgemeinen seltener besucht wird. Vorzufinden ist es in einem alten Chalet am Waldrand, dem auf den ersten Blick nicht anmutet, dass sich darin ein thailändisch-buddhistisches *Wat* befindet. Obwohl der Unterstützungsverein des Klosters seit dem Erwerb des 1906 als Hotel konzipierten Gebäudes mit 21 Zimmern und 60 Betten im Jahr 1991 viel in dessen Renovation investiert hat, blieb der bodenständige Charakter des Hauses erhalten (Richter o.J.). Neben der überdachten Wegtafel, einigen Gebetsfahnen und der grossen Buddha-Statue im Garten lassen lediglich die thailändischen Holzschnitzereien zum Thema des achtfachen Pfades über dem Eingang darauf schliessen, dass es sich hierbei um einen sakralen Ort handelt.

Auch das Innere des Klosters ist sehr bescheiden gehalten; reiche Verzierungen oder Goldstatuen sucht man hier im Andachts- und Meditationsraum im obersten Stockwerk vergebens. Dafür bietet die Klosterbibliothek, ebenfalls im dritten Stock, eine grosse Auswahl an buddhistischer Literatur in verschiedenen Sprachen. Der erste Stock ist ausschliesslich den Mönchen und Novizen vorbehalten. Für Gäste zugänglich sind die Küche sowie der Ess- und Gemeinschaftsraum im Erdgeschoss sowie die Unterkünfte im zweiten Stock. Befinden sich Nonnen im Kloster, so bewohnen diese ebenfalls die Gästeetage.

Das *Wat Dhammapala* beruft sich, wie bereits erwähnt, auf die thailändische Waldtradition und repräsentiert damit eine buddhistische Reformbewegung, die Ende des 19. Jahrhunderts in Thailand entstanden ist und in ein internationales Netzwerk aus Waldklöstern in Europa, den USA, Australien und Neuseeland eingegliedert ist. Die Gründungen dieser Klöster berufen sich auf *Ajahn Chah* (1918–1992), einen thailändischen Wald- und Wandermönch, der im Nordosten Thailands im *Wat Pa Phong* auch westliche Schüler unterrichtete, die später ordiniert wurden. Mit ihnen reiste er ab 1970 auch mehrmals in den Westen, um dort die buddhistische Lehre zu verbreiten. Unter seinem Auftrag begannen seine Schüler nach und nach mit dem Aufbau von Klöstern; die ersten davon entstanden in England unter der Leitung von *Ajahn Sumedho*, einem Amerikaner, der auch Kontakt zu einer *Dhamma*-Gruppe in Bern pflegte und regelmässig in die Schweiz eingeladen wurde. 1988 begann schliesslich die Geschichte des ersten Klosters der Waldtradition in der Schweiz, die ihren An-

fang zunächst in einem Wohnhaus in Konolfingen (BE) nahm. Die städtische Umgebung erwies sich jedoch nicht als ideal für ein Waldkloster. Auf der Suche nach einem Rückzugsort stiess man schliesslich auf das ehemalige Hotel in Kandersteg, das günstig erworben werden konnte, da es ich in der Lawinengefahrenzone befindet, was einige Investitionen erforderlich machte. Wie auf einer goldenen Tafel im Ess- und Gemeinschaftsraum im Erdgeschoss vermerkt ist, wurde der Erwerb des Hauses, das 1992 von den ersten drei Mönchen und einem Novizen bezogen werden konnte, mit einer einmaligen Spende durch das thailändische Königshaus unterstützt.[3] Abgesehen davon, dass der Königlich-thailändische Botschafter der Schweiz jeweils zu den Feierlichkeiten eingeladen wird, die für die thailändische Laiengemeinschaft des Klosters abgehalten werden, bestehen heute jedoch keine besonderen Beziehungen mehr zu thailändischen Staatsvertretern (Interview Eckstein/116-119).

Thailändische *Waldmönche* kritisieren den am politischen Zentrum in Bangkok orientierten Thai-Buddhismus im städtischen Milieu als verweltlicht und bilden damit eine Opposition zu den gelehrten und politisch in den Staats-*Sangha* eingebundenen *Stadtmönchen*, wie sie etwa im *Wat* in Gretzenbach vorzufinden sind. Waldmönchen sind die strikte Einhaltung der Tugendregeln und die damit verbundene asketische Lebensweise besonders wichtig. Zudem betonen sie die Wichtigkeit von Meditationspraktiken und empfehlen auch Laien, sich in der Meditationspraxis zu üben, um spirituelle Fortschritte zu erzielen. Damit wurde in der Waldtradition auch die hierarchische Differenzierung zwischen Mönchen und Laien teilweise gelockert (Hutter 2007: 50–51). Denn bis Ende des 19. Jahrhunderts war die Meditationspraxis grundsätzlich den ordinierten Mönchen vorbehalten. Dass auch Laien-Buddhist:innen meditieren, ist somit ein relativ neues Phänomen und charakteristisch für buddhistische Erneuerungsbewegungen (Baumann 2002: 57).

Insofern ist auch das Angebot des Waldklosters in Kandersteg insbesondere auf die Meditation ausgerichtet. Es werden regelmässig spirituelle Auszeiten für Laien-Buddhist:innen angeboten, die für mehrere Tage bis Wochen am klösterlichen Leben teilnehmen können. Für Thais werden dabei ein- bis zweimal im Jahr separate Meditations-Retreats an Wochenenden abgehalten, wofür jeweils ein Mönch engagiert wird, der Thai spricht. Während die erste Generation der westlichen Waldmönche ihre Ausbildungen noch in Thai-

3 Siehe dazu die Webseite des *Wat Dhammapala* URL: https://dhammapala.ch/tradition/#ajahn-chah (1.5.2021)

land absolvierte und somit gut Thai sprechen konnte, besitzen diese Fähigkeit heute nur noch die wenigsten. Daher ist die Klostergemeinschaft darum bemüht, jährlich für mindestens sechs Monate einen Thai-Mönch zu beherbergen. In der Regel besteht die im Kloster lebende Gemeinschaft aus vier bis sechs westlichen Mönchen (derzeit vier; Stand März 2019), Novizen und zeitweise auch Nonnen. Um die organisatorischen Belange und die Finanzen des Klosters kümmerte sich zum Zeitpunkt der Forschung Doris Eckstein, die als Sekretärin in einem Teilzeitpensum angestellt ist. Gemäss dem mit der Waldtradition verbundenen Selbstverständnis der Mönche als Wandermönche wird Ortsgebundenheit abgelehnt, weshalb die Belegschaft der Mönche (und Nonnen) häufig wechselt. Einzig der Abt *Ajahn Khemasiri*, ein Deutscher, bildete rund 14 Jahre lang eine Konstante – bis er sein Amt 2018 an seinen derzeitigen Nachfolger und Landsmann *Ajahn Abhinando* übergab.

Während sich das Meditationsangebot des Klosters hauptsächlich an Schweizer:innen richtet, finden mit dem *Vesakh*-Fest und der *Kathina*-Zeremonie auch zweimal jährlich Veranstaltungen statt, die mehrheitlich von Thais besucht werden. 2019 gab es darüber hinaus auch eine Gabenzeremonie zum Andenken an den verstorbenen König *Bhumibol*. Initiiert und mitorganisiert werden die Anlässe jeweils von der aus rund 40 Thais bestehenden Laiengemeinschaft des Klosters. In der Datenbank des Klosters befinden sich insgesamt rund 700 Adressen von in der Schweiz lebenden Thais, die jeweils zu den Feierlichkeiten eingeladen werden. Die Anlässe werden durchschnittlich von 150 bis 200 Personen, mehrheitlich Thai-Frauen mit ihren Schweizer Ehemännern und Familien, besucht. Da dies die Kapazitätsgrenzen der Räumlichkeiten im *Wat* übersteigt, wird jeweils das Kipferhaus in Hinterkappelen (BE), das Gemeinschaftszentrum der reformierten Kirchgemeinde Wohlen bei Bern, dazu gemietet. Wie Doris Eckstein erklärt, haben die Besucher:innen dieser Feierlichkeiten ansonsten kaum eine nähere Verbindung zum *Wat:*

> Die[se Feiern] sind ausgerichtet auf Thais, weil das ist dort eine Tradition wie bei uns die hohen Feiertage. Also, wirklich etwas, das im kulturellen und spirituellen Leben eine sehr wichtige Rolle spielt. Und entsprechend kommen da ganz viele Leute, die sonst nicht so viel mit dem Kloster zu tun haben. Die kommen einfach einmal oder zweimal pro Jahr, weil sie etwas Gutes machen wollen (Eckstein/48-52).

Da sich das Kloster ausschliesslich durch Spenden von Laien finanziert, sind die Gabenzeremonien für Thais für die Aufrechterhaltung des Klosterbe-

triebs sehr wichtig. Für den Klosteralltag hingegen spielen thailändische Buddhist:innen – im Gegensatz zum *Wat* in Gretzenbach – nur eine untergeordnete Rolle. Tragend sind vor allem Schweizer Buddhist:innen, die im Rahmen ihrer Aufenthalte im Kloster Koch- und Putzarbeiten übernehmen und vor ihrer Abreise freiwillige Spenden in die Klosterkasse legen. Essensspenden von Thais kommen gemäss Eckstein zwar insbesondere in den Sommermonaten mehrmals wöchentlich vor, bleiben aber unregelmässig und erfolgen in der Regel unangekündigt, weshalb im Alltag nicht damit gerechnet werden kann. Die Übergabe der Spenden (Pāli *dāna)* der Thais ist dabei meist mit persönlichen Anliegen (etwa bevorstehende Lebensereignisse oder wichtige Investitionen) verbunden, für welche sie den Segen oder Ratschlag eines Mönchs erbitten, der nach dem Mittagessen ein individuelles Ritual für sie ausübt. Wie auch im *Wat* in Gretzenbach wird dabei *gruuad naam* (Thai für »Wasserlibation«) zur Übertragung von Verdiensten auf Angehörige und Verstorbene besonders häufig praktiziert (Eckstein/192-197).[4]

Nicht alle Mönche sind gleichermassen offen für solche volksreligiösen Kultpraktiken. Gerade für Waldmönche, die einen mit animistischen und magischen Vorstellungen verbundenen »kulturellen« Buddhismus kritisch betrachten, stellen rituelle Praktiken weltliche Angelegenheiten dar, die für das Ziel der Erlösung im Grunde ein Hindernis darstellen und daher abzulehnen sind (Gombrich 1997: 37). Nichtsdestotrotz werden sie im *Wat Dhammapala* als Teil der Thai-Kultur anerkannt und – wenn auch nur am Rande und sehr zurückhaltend, wie Eckstein betont – als solche praktiziert. Doris Eckstein meint dazu:

> Durch die Praxis der Mönche, die wirklich eine orthodoxe ist, müssen sie sich ganz stark mit einer Kultur auseinandersetzen, die Thai ist. Das kann man nicht herausnehmen aus dieser Praxis. Und ich nehme an, dass dadurch alle Mönche, die hier sind, auch wenn sie nicht viel in Thailand waren, eine grosse Verantwortung [für diese Traditionen] empfinden. (Eckstein/248-251)

Das heisst somit, dass im *Wat* in Kandersteg, in welchem mit der thailändischen Waldtradition ein protestantischer Buddhismus gepflegt wird, im Grunde zwei verschiedene buddhistische Ausrichtungen vorzufinden sind resp. unterschiedliche religiöse Schwerpunkte gepflegt werden. Während die thailändischen Buddhist:innen an den traditionsgebundenen Tempel- und

4 Auf das Ritual *gruuad naam* wird in Teil V im Kontext *kammischer* und *apotropäischer* Praktiken näher eingegangen. Siehe Teil V, Kapitel 4.1.2, S. 246.

Klosterhierarchien, Devotionsformen und Ritualen festhalten, fokussieren sich die westlichen Konvertit:innen vor allem auf die rationalen Aspekte der buddhistischen Lehre, die Meditation und das Studium religiöser Schriften und praktizieren damit quasi einen *Buddhismus für Ungläubige* (Batchelor 1998), der mit einem westlichen Weltbild kompatibel ist (Numrich 1999: 66; Baumann 2002: 58; Hutter 2007: 53). Wie bereits erwähnt, führen diese beiden unterschiedlichen religiösen Interessen zu einem ethnischen Parallelismus, der sich insbesondere dadurch charakterisieren lässt, dass zwischen den beiden ethnisch-kulturell unterschiedlichen Gruppen kaum Interaktionen stattfinden, obwohl sie sich ihre religiösen Autoritäten und die klösterliche Führung teilen (Numrich 1999: 63–66). Dabei lässt sich feststellen, dass auch die Ehepartner thailändischer Frauen keine Bindeglieder zwischen diesen separierten Gruppen darstellen, obwohl sie die Tempel durch ihre Spenden massgebend unterstützen. Abgesehen davon, dass es sich bei ihnen oft nicht um Buddhisten handelt, können sie im Allgemeinen mehr den Thais als den westlichen Konvertiten zugeordnet werden. So meint die Klostersekretärin: »Wir teilen die eigentlich auch als Thais ein« (Eckstein/107). Wie auch in anderen Studien festgestellt werden konnte, ist dieser Umstand nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass die Ehemänner von Thailänderinnen in der Regel nur in Begleitung ihrer Ehefrauen an religiösen Aktivitäten teilnehmen und somit eher an einem Tempelfest als in einem Meditationskurs anzutreffen sind (Numrich 1999: 65; Hutter 2007: 54).[5]

Obwohl im *Wat Dhammapala* thailändische und westliche Buddhist:innen aufgrund ihrer religiösen, kulturellen und sprachlichen Unterschiede mehrheitlich unter sich bleiben, wäre es falsch, davon auszugehen, dass Thai-Frauen aufgrund ihrer ethnischen Herkunft generell nur am traditionellen Buddhismus interessiert sind. So habe ich im Rahmen der Feldforschung einige Thailänderinnen getroffen, die volksreligiöse Rituale als »rückständigen Aberglauben« ablehnen, die klassischen Hierarchien zwischen Laien und Mönchen kritisieren und die Meditationspraxis wie auch das Textstudium als wichtige Elemente für ihren spirituellen Fortschritt erachten (siehe dazu Kapitel 4.2.2 und 5.2.2.1). Insofern wäre es falsch, davon auszugehen, dass sich die Religionspraxis thailändischer und konvertierter Buddhist:innen per se unterscheiden muss. Baumann (2002) schlägt daher vor, die religiöse

5 Wie im Exkurs in Teil V, Kapitel 5.2.2.1 (S. 294), näher ausgeführt wird, gibt es durchaus Ehemänner von Thai-Frauen, die sich als Buddhisten betrachten und in thailändisch-buddhistischen Erneuerungsbewegungen aktiv an religiösen Aktivitäten teilnehmen.

Praxis von Buddhist:innen nicht dadurch zu differenzieren, ob er von Immigrant:innen oder von Konvertit:innen praktiziert wird, sondern vielmehr auf die religiösen Konzepte und Weltbilder zu achten, die der Religionspraxis zugrunde liegen. Dementsprechend unterscheidet er in einem idealtypischen Sinne zwischen einem *traditionalistischen Buddhismus,* in welchem Erlösung über viele Wiedergeburten hinweg erarbeitet werden muss und daher magische und rituelle Praktiken zum Verdiensterwerb für dieses wie auch das zukünftige Leben besonders wichtig sind, und einem *modernistischen Buddhismus,* in welchem die rationalen Aspekte der buddhistischen Lehre traditionelle Vorstellungen verdrängt haben und die Wichtigkeit der Meditation wie auch das Studium religiöser Schriften besonders hervorgehoben werden. Letzteres ist auch bei der dritten thailändisch-buddhistischen Bewegung der Fall, die im Gegensatz zur Waldtradition mehrheitlich Thais anspricht und im Folgenden näher vorgestellt wird.

2.3.3 Wat Phra Dhammakaya in Arni (BE)

Seit 2008 ist auch die *Dhammakaya*-Bewegung (Thai *Thammakaai)* in der Schweiz vertreten, zunächst mit einem kleineren Meditationszentrum in Genf und seit 2013 mit einem grösseren *Wat* in Arni (BE), wo die zugehörige, weltweit agierende *Dhammakaya*-Stiftung ein ehemaliges Ferienheim erwarb und zu einem gehoben wirkenden, im Innern schlicht in Weiss gehaltenen Tempel umfunktionierte. Bei einem Besuch im *Wat* fällt insbesondere auf, dass die Tempelbesucher:innen auf traditionelle Kleidung verzichten und stattdessen durchwegs weisse Gewänder tragen. Im Tempelraum, wo sie den Rezitationen und Unterweisungen der Mönche folgen, nehmen sie in einer angeordneten Sitzordnung auf einem Meditationskissen Platz. Die disziplinierte Ordnung und die andächtige Stille, die bereits im überschaubaren *Wat* in Arni Eindruck macht, dürften im *Wat Phra Dhammakaya*-Haupttempel im Norden Bangkoks umso beeindruckender wirken. Dort treffen sich bei Grossanlässen bis zu 20 000 Anhänger:innen der thai-buddhistischen Reformbewegung, die 1914 durch die Lehren des Mönchs *Luang Phaw Sot* (1885–1959) begründet wurde. Besonders hervorzuheben ist die von ihm entwickelte Meditationspraxis, wobei er behauptet, jene Technik wiederentdeckt zu haben, durch welche einst auch Buddha Nirwana (Pāli *nibbāna)* erreichte (Mackenzie 2007: 30–31). Die *Dhammakaya*-Meditationspraxis, die eine besonders effektive Methode zur Erlangung spiritueller Erleuchtung im jetzigen Leben darstellen soll, wirkt insbesondere auf pragmatische Menschen mit wenig Zeit anziehend, die sich

dadurch schnell wahrnehmbare, positive Auswirkungen für ihr alltägliches Leben erhoffen (ebd.: 65). Insofern erstaunt es kaum, dass die *Dhammakaya*-Bewegung regen Zulauf findet: Sie gilt als die am schnellsten wachsende thai-buddhistische Gruppierung innerhalb Thailands (ebd.: 30), die mittlerweile auch weltweit aktiv ist, wie unter anderem die beiden Niederlassungen in der Schweiz bezeugen.

Nichtsdestotrotz – oder gerade deshalb – wird die *Dhammakaya*-Bewegung öffentlich sehr kontrovers diskutiert. Neben den unorthodoxen Lehrinhalten[6] werden insbesondere die Grösse und der Wohlstand der Organisation kritisiert, deren Vermögen im Jahr 1990 umgerechnet auf rund 30 Milliarden Franken geschätzt wurde. Monatlich soll *Dhammakaya* Spendengelder in der Höhe von 30 bis 60 Millionen Franken einnehmen, die von den Anhänger:innen entrichtet werden (ebd.: 50–51). Neben den Skandalen um hochrangige Mönche, die aus der Schweiz importierte Roben tragen und in Luxuslimousinen chauffiert werden, wird unter anderem auch beanstandet, dass religiöse Verdienste bei *Dhammakaya* wie eine Handelsware erkauft werden können (Scott 2009). So bietet die Organisation beispielsweise Andachtsbilder für 200 Franken an, die den Besitzenden zu Erfolg, Gesundheit und Wohlstand und gleichzeitig zur Erlangung von *Nibbāna* verhelfen sollen. Nicht zuletzt warb *Dhammakaya* im Rahmen des *Millionaire Forever*-Programms auch damit, dass, wer lebenslang 20 Franken an die Organisation spendet, in sämtlichen folgenden Leben mit finanzieller Sicherheit gesegnet sein wird (Mackenzie 2007: 59).

Praktiken dieser Art werden auch von einer der befragten Thailänderinnen kritisiert. Som, die den Tempel in Arni mittlerweile nicht mehr besucht, berichtet über Anhänger:innen der *Dhammakaya*-Bewegung: »Diese Leute sind abhängig. Sie sagen immer, ist mein Tempel, ist mein Tempel. […] Sie gehen nicht andere Tempel. Sie gehen nur dort, nur dort. Und sie bringen nur Geld, Geld« (7A/635-641). Bei ihrer Schwester habe dies im Laufe der Zeit zu finanziellen Problemen geführt, wie sie weitererzählt: »Und letzte Zeit, sie denken, sie hat gespendet, warum sie nicht bekommen etwas [zurück]? Oder nicht so genau, wie der [Mönch] sagt. Dann hat sie Problem, Firma Konkurs langsam« (7A/655-656). Trotz Soms Erzählungen wäre es jedoch falsch, davon auszugehen, dass es sich bei *Dhammakaya* um eine simple Bauernfängerei handelt. Wie sich etwa bei Yai, einer bekennenden Besucherin des Tempels in Arni, zeigt, stammen die Anhänger:innen in der Regel aus einer gebildeten Mittelklasse;

6 Siehe dazu u.a. Mackenzie 2007, Scott 2009 und Hutter 2016.

ebenso verfügen die meisten *Dhammakaya*-Mönche über einen Universitätsabschluss. Nicht zuletzt bekennen sich auch viele einflussreiche Thais zu *Dhammakaya,* die anderen ihren Erfolg vorleben – unter ihnen Mitglieder des Königshauses, hohe Militärs und Politiker (Mackenzie 2007: 64–65). Das Gefühl, zu einer elitären Gemeinschaft zu gehören, ist mitunter ein Grund, warum sich Yai in Arni wohler fühlt als im *Wat* in Gretzenbach:

> Und dort, dort [im Wat in Arni] die Leute, wir sind wie unique. Wie eine… dort dürfen wir nicht viele Sachen, dort dürfen wir nicht reden. […] Viele Leute, die dort kommen, möchten wirklich Ruhe haben. Ruhe. Aber in Gretzenbach ist anders. Sie kommen, viele Leute kommen zum Verkaufen ihre Essen, seine Freunde treffen, Treffpunkt. So ist unterschiedlich. Also für mich ich gehe […] lieber [nach Arni], ich kenne Mönche, ich kenne Leute. (8A/369-374)

Obwohl *Dhammakaya* als buddhistische Erneuerungsbewegung gilt, will die Organisation selbst nicht als solche betrachtet werden und bemüht sich insofern auch darum, Teil des thailändischen *Sangha* zu bleiben (Scott 2009: 53). Obwohl sich *Dhammakaya* zur Generierung von Spenden auf Marketingmethoden des 21. Jahrhunderts stützt, greift die Bewegung letztlich auf Praktiken zurück, die gemeinsam mit dem Sammeln religiöser Verdienste an eine lange Tradition innerhalb des Thai-Buddhismus anknüpfen (ebd.: 128).

2.3.4 Weitere thai-buddhistische Wat in der Schweiz

Neben den drei näher umschriebenen thailändisch-buddhistischen Einrichtungen in der Deutschschweiz verfügen auch die italienisch- und die französischsprachige Schweiz über je ein *Wat,* wobei beide Tempel in enger Verbindung zum Abt in Gretzenbach stehen. Im Folgenden gehe ich zu Übersichtszwecken nur kurz auf diese ein, da sie im Rahmen der vorliegenden Studie nicht weiter behandelt werden.

Wat Thai Ticino, Quartino (TI) Gemäss den lediglich auf Thai verfügbaren Informationen der Königlich-thailändischen Botschaft wurde das *Wat* im Tessin 2016 auf Begehren des Abts des Tempels in Gretzenbach gegründet. Mit *Phra Mahachatchai Worachayo* hat er einen seiner Mönche auf die Alpensüdseite nach Quartino entsandt, wo dieser nun dauerhaft in einem Einfamilienhaus mit rund 3200 Quadratmetern Umschwung lebt, das zu einem Tempel um-

funktioniert wurde. Der Trägerverein des *Wat* zählt rund 250 Mitglieder, die vorwiegend aus Thailand, Laos und Kambodscha stammen.[7]

Wat Buddhavihara, Echallens (VD) in weiteres Pendant zum Tempel in Gretzenbach ist in der Westschweiz vorzufinden, wo die 1998 gegründete *Association Buddhadham* 2001 in Echallens ein Einfamilienhaus mit Nebengebäude erwarb, das im Jahr 2015 weiter um- und ausgebaut wurde und nun auch von aussen deutlich als buddhistischer Tempel erkennbar ist. Gemäss den Informationen der Königlich-thailändischen Botschaft wurde das *Wat* mit derzeit drei residenten Mönchen unter anderem durch die finanzielle und persönliche Unterstützung des Königshauses errichtet.

2.3.5 Private thai-buddhistische Gruppierungen

Aufgrund der teilweise grossen räumlichen Distanz der Tempel zum Wohnort beschränken sich die Tempelbesuche vieler befragter Thailänderinnen auf hohe Feiertage oder persönliche Anliegen, zu deren Klärung das Beisein von Mönchen erforderlich ist. Dies hat auch zur Folge, dass sich an Sonn- und Feiertagen grosse Menschenmengen im *Wat* konzentrieren und die Mönche stark ausgelastet sind – was von einigen Frauen als störend für ihre Religionspraxis empfunden wird: »Dort ist zu viel Leute. Dort ist, ist eine Treffpunkt für alle Thai. Und man kommt dorthin meistens zum Reden. […] Also, das war, für mich ist zu viel« (8A/330-332), erzählt etwa Yai über den Tempel in Gretzenbach. Da sie die langen Anfahrtswege im Alltag nicht ohne Weiteres bewältigen können oder es aufgrund der Unruhe im *Wat* bevorzugen, ihre Religion im privaten Raum zu praktizieren, organisieren sich einige der befragten Frauen in regionalen Gruppierungen mit einem informellen Charakter, die es ihnen erlauben, gemeinsam Mönche für Andachten und Zeremonien einzuladen. Da ihr Unterweisungen von Mönchen wie auch die regelmässige Meditationspraxis wichtig sind, hat unter anderem auch Yai eine solche Gruppe ins Leben gerufen. Gemeinsam mit 15 weiteren Frauen organisiert sie regelmässige Treffen, die zunächst monatlich alternierend in Privatwohnungen stattfanden. Sie erzählt:

---

7 Siehe dazu die Webseite der Königlich-thailändischen Botschaft in Bern, URL: https://www.thaiembassy.ch/Content/Embassy/103.html (1.5.2021).

> [Ich] organisiere […], rufe die Mönch an und sage, diese Monat sind wir dort, alles abgeben, Adressen und dann muss ich organisieren, wer bringt was. Essen. Essen, weil man muss Essen (haben) für die Leute. Und wir laden die Leute ein, jeder kann kommen. Man weiss nicht wie viel. Kann sein 20, kann sein viel. Bei mir manchmal 50 Leute kommen, wir müssen Essen für alle 50 Leute. Essen haben. Und dann organisieren wir, wer bringt was. (8A/949-953)

Da die Treffen teilweise grossen Anklang fanden und Privatwohnungen sich nicht als optimal erwiesen, hat sich die Gruppe später entschieden, externe Räumlichkeiten für die Zeremonien zu mieten: »Wir möchten gerne eine neutral. Nicht im Haus. Weil Haus ist manchmal, Mann ist da, Kind ist da, ist Nachbarn, ist nicht so gut. Und dann haben wir einen Raum gemietet« (8A/938-940), erklärt Yai. Insofern haben sich neben den etablierten *Wat Thai* durch private Initiativen auch weitere religiöse Gruppierungen herausgebildet, die auf die Pflege und Bewahrung der religiösen Tradition ausgerichtet sind und teilweise als niederschwellige Selbsthilfegruppen betrachtet werden können.

2.3.6 Saisampan und weitere christliche Vereinigungen

Im Gegensatz zu den thai-buddhistischen Vereinigungen handelt es sich bei christlichen Thai-Gemeinden um ein Randphänomen. Obwohl es im *Isaan* eine kleine christliche Minderheit gibt, habe ich im Rahmen der Feldforschung keine Thailänderin angetroffen, die sich offiziell zum Christentum bekennt.[8] Geschätzt gibt es in der Schweiz lediglich 100 bis 120 Thai-Christ:innen, wovon 95 Prozent erst nach ihrer Migration konvertiert sind (Mailverkehr mit Pornphan Ruf, Leiterin von Saisampan Schweiz, 17.1.2020). Ein religiöses Angebot, das sich spezifisch an Thai-Christ:innen richtet, ist ausschliesslich in einem freikirchlichen Kontext vorzufinden. Neben den Thai-Gruppen von zwei evangelikalen Gemeinden ist insbesondere *Saisampan* hervorzuheben.[9] Die unter Thais in Deutschland und der Schweiz missionierende Vereinigung, deren Namen übersetzt so viel wie »Pflege freundschaftlicher Beziehungen« bedeutet, ist hierzulande seit rund 30 Jahren aktiv und besteht derzeit aus 60 bis 70 Mitgliedern (ebd.). Als Projekt der überseeischen Missionsgemeinschaft (ÜMG),

---

8 Im *Isaan* bekennen sich rund 1 Prozent zum Christentum. Bei den meisten von ihnen handelt es sich um Katholik:innen, jedoch erhalten auch missionierende evangelische Gruppierungen immer mehr Zulauf (Hutter 2019: 3).

9 Siehe dazu URL: https://saisampan.ch/ (3.5.21)

die sich für die christliche Mission in Ostasien einsetzt, zielt *Saisampan* darauf ab, in der Schweiz und im nahen Ausland lebende Thais zu evangelisieren, um damit auch den Zugang zu ihren Herkunftsfamilien in Thailand zu gewinnen. Neben der Mission bemüht sich *Saisampan* auch um die Seelsorge. Es besteht die Möglichkeit telefonischer und persönlicher Gespräche und Beratungen; auf Wunsch werden auch Hausbesuche und Übersetzungsdienste angeboten (Website Saisampan Schweiz, 8.10.2019). Einige Aktivitäten von *Saisampan* richten sich gezielt an schweizerisch-thailändische Ehepaare und Familien, wobei die thailändischen Frauen und ihre Schweizer Ehemänner teilweise an sprachlich getrennten Programmen teilnehmen. Die Vereinigung gliedert sich in verschiedene regionale Bibelgruppen und war zu Beginn vor allem in der Nordostschweiz aktiv. Mittlerweile konzentrieren sich die Gruppen in Zürich und Bern, zudem hat man kürzlich damit begonnen, die Bemühungen auch auf die französischsprachige Schweiz auszudehnen (Mailverkehr mit Pornphan Ruf, Leiterin von Saisampan Schweiz, 17.1.2020). Neben dem Aufbau eigener Gruppen fördert *Saisampan* insbesondere auch die Integration von Thais in lokale Gemeinden (Website Saisampan Schweiz, 8.10.2019).

So betreut die Leiterin von *Saisampan* gemeinsam mit zwei anderen Thailänderinnen auch die seit 1998 existierende Thai-Gruppe der Freien Christengemeinde in Winterthur. Da die Gruppenmitglieder sehr weit voneinander entfernt leben, ist die Grösse der Gruppe schwankend. Gemäss Pastor Reini Haimann wird die Gruppe regelmässig von 8 bis 15 Frauen besucht, vereinzelt seien auch Männer anzutreffen. Die Bemühungen der Gruppenleiterinnen zielen unter anderem darauf ab, den Sonntagsgottesdienst auf Thai zu übersetzen und diesen somit auch den anderen Frauen aus der Gruppe zugänglich zu machen. Eine Übersetzungskabine wie auch das entsprechende Equipment wird den Frauen von der Gemeinde zur Verfügung gestellt (Mailverkehr mit Pastor Reini Haimann, 2.10.2019).

Ähnlich sieht die Situation im christlichen Zentrum Buchegg in Zürich aus. Die Pfingstgemeinde betreut eine Thai-Gruppe von 25 bis 30 Personen, für welche der Sonntagsgottesdienst jeweils live übersetzt wird. Bevor die Gemeinde 1997 ihr Engagement für Thais aufbaute, besuchten lediglich zwei Thailänderinnen mit ihren Schweizer Ehemännern den Sonntagsgottesdienst in deutscher Sprache, wie sich Pastorin Monica Stricker erinnert. Durch die Einführung der übersetzten Gottesdienste und die Gründung einer Kleingruppe in thailändischer Sprache sei die Thai-Gruppe allmählich auf ihre heutige Grösse angewachsen. Gemäss der Pastorin sind die Frauen sehr aktiv und in verschiedensten Bereichen der Gemeinde tätig. Die Thai-Gruppe trifft sich wöchent-

lich und organisiert sonntags jeweils ein Mittagessen, zu welchem die Frauen auch Freund:innen und Bekannte einladen können (Mailverkehr mit Pastorin Monica Stricker, 4.10.2019).

2.4 Samaakom Thai: Thailändische Gruppierungen, Kulturvereine, Interessengemeinschaften und Selbsthilfeorganisationen

Weitere Elemente der sich in den 1980er und 1990er Jahren entwickelten und auf die Bedürfnisse thailändischer Migrant:innen ausgerichteten Binnenstruktur bilden verschiedene thailändische Gruppierungen, Kulturvereine und Interessengemeinschaften (Thai *Samaakom Thai*), die teilweise auch im Kontext der *Wat Thai* entstanden sind. So werden im Tempel in Gretzenbach etwa auch Freizeitkurse angeboten, die sich dem thailändischen Kunsthandwerk wie etwa dem Gemüse- und Seifenschnitzen, dem traditionellen Tanz, der Musik oder dem Kochen widmen. Sie präsentieren ihre Arbeit unter anderem als Dekoration oder Rahmenprogramm an religiösen Zeremonien und Tempelfesten, die nicht primär religiöser Natur sind, so etwa dem Jahresfest im Juni, an *Songkran*, dem thailändischen Neujahrsfest im April, oder dem Lichterfest, *Loi Krathong*, im November.

Thailändische Kulturvereine lassen sich jedoch auch unabhängig vom religiösen Kontext finden und werden gerne für Hochzeiten oder Geburtstage gebucht. Ebenfalls sind sie an den zahlreichen, jährlich in der ganzen Schweiz stattfindenden Thai-Festivals präsent, die von verschiedenen Interessengruppen wie auch der Königlich-thailändischen Botschaft in Bern organisiert werden. Als kommerzieller Veranstalter von Festivals ist zudem *Mai Thai Entertainment* zu nennen. Das von einem Thailänder betriebene Unternehmen ist seit 30 Jahren in der Schweiz tätig und für das *Thai Food & Culture Festival*, das jährlich in Bülach (ZH), Lachen (SZ) und in Böblingen in Deutschland stattfindet, sowie für Konzerte von thailändischen Rock- und Popstars in der Schweiz verantwortlich.

Thai-Festivals sprechen im Gegensatz zu den religiösen Veranstaltungen nicht nur Thais, sondern auch gezielt Schweizer:innen an, die an den Anlässen die Gelegenheit erhalten, die thailändische Kultur kennenzulernen, wobei es stets ein breites Spektrum an Darbietungen und Angeboten zu entdecken gibt. Neben Musik und Tanz sind dies auch *Muay Thai*-Darbietungen von jungen Thais, in der Regel Kinder aus binationalen Ehen, die auf der Bühne ihre Fähigkeiten im Boxsport präsentieren, ohne dabei tatsächlich miteinander zu

kämpfen. An Thai-Festivals wird nicht nur die thailändische (Ess-)Kultur zelebriert, sondern sie stellen auch eine Plattform für Firmen und Geschäfte dar, die sich sowohl an Thais als auch an eine Schweizer Kundschaft richten. Neben Lebensmitteln, Kleidern und Kosmetikprodukten besteht an diesen Festivals unter anderem die Möglichkeit, Häuser in Thailand zu erwerben, die nächsten Ferien zu buchen, sich eine Massage oder einen neuen Haarschnitt zu gönnen oder etwa ein Abonnement für den *Farang,* eine Zeitschrift für Thailandinteressierte aus der Schweiz, Deutschland und Österreich, abzuschliessen.

Ebenfalls an den Festivals anzutreffen sind religiöse Vereinigungen wie etwa der Verein *Wat Thai,* der Essen verkauft, um Spenden für den Tempel in Gretzenbach (SO) zu sammeln, oder gelegentlich auch kleinere Gruppierungen wie *Buddhawajana Switzerland,* die Informationen über den Buddhismus verteilen und damit versuchen, Interessierte für Mediationen in ihr Zentrum in Grenchen einzuladen.[10] Hin und wieder werden für das Thai-Festival in Bülach auch Thai-Mönche für eine Zeremonie eingeladen, die gemäss dem Veranstalter *Mai Thai Entertainment* nicht zuletzt dazu dienen sollen, den Schweizer Besucher:innen die thailändische Kultur näherzubringen. Diese Anlässe werden nicht nur von Schweizer:innen, sondern auch von Thais sehr geschätzt, wie etwa Dim erzählt: »Thai people, when they come here, in the beginning, we are so lucky, we have a Thai Festival. So we meet each other. Even we never know each other in Thailand, but here just the first time, we can be good friends too. And then help each other« (6A/891-894).

Unter den thailändischen Vereinigungen besonders hervorzuheben ist des Weiteren auch der Verein *Thai-Frauen für Thai-Frauen*. Er wurde 1999 auf Initiative einiger Thailänderinnen mit Unterstützung des thailändischen Botschafters der Schweiz gegründet. Das Ziel des Vereins ist es, immigrierten Thailänderinnen Hilfe zur Selbsthilfe anzubieten, indem Aufklärungsarbeit in den Bereichen Gesellschaft, Recht und Bildung geleistet wird. Diesbezüglich wird unter anderem Informationsmaterial auf Thailändisch herausgegeben, das teilweise auch im Internet abrufbar ist.[11] Darunter zu finden sind allgemeine Informationen über das Leben in der Schweiz wie auch spezifische Ratschläge, was etwa im Falle eines Todesfalls oder einer Scheidung des Ehepartners zu unternehmen ist. Dieses Engagement trifft jedoch nicht bei allen der von mir

10 *Buddhawajana Switzerland* war 2017 an verschiedenen Festivals aktiv; mittlerweile lassen sich keine Informationen mehr über die Gruppierung finden.

11 Siehe dazu die Webseite des Vereins *Thai Frauen für Thai Frauen,* URL: https://Thaifrauenverein.ch (3.5.21)

befragten Thailänderinnen auf Verständnis. So kritisiert Noi etwa, dass der Verein in Vergangenheit eine Broschüre herausgab, in welcher ein Rechtsanwalt Tipps gab, die im Falle einer Scheidung vor der Fünfjahresfrist zur Einbürgerung dazu beitragen können, dass Frauen ihr Aufenthaltsrecht nicht verlieren. Diese Art der Aufklärungsarbeit trage zur Begünstigung von Scheinehen bei und füge dem Ruf von Thai-Frauen und somit letztlich auch dem Verein selbst Schaden zu (3A/177-186). Die weiteren Leistungen des Vereins fokussieren sich hingegen darauf, ratsuchende Frauen an die zuständigen Stellen und Behörden zu verweisen wie auch Informationsveranstaltungen und Tagungen zu organisieren. Im Mai 2019 war dies etwa ein dreitägiges Seminar zum Thema *One Life – Two Worlds* in Zürich, an welchem die teilnehmenden Frauen an verschiedenen Workshops über Integration, Nachhaltigkeit und virtuelle Kommunikation diskutierten. Bemerkenswert dabei ist unter anderem, dass an der Veranstaltung Delegationen von Thai-Frauen-Vereinen aus ganz Europa teilnahmen, was nicht zuletzt auch unterstreicht, wie gut Thailänderinnen untereinander vernetzt sind.

Von den vielfältigen Möglichkeiten, Netzwerke zu bilden und auszubauen, zeugt auch eine Reihe weiterer Thai-Vereine, deren übergeordnete Ziele als gemeinsame Interessenvertretung, Solidarität und Geselligkeit zusammengefasst werden können. Eine Auflistung ist über die thailändische Botschaft in Bern zugänglich.[12] Darunter befinden sich weitere Vereine mit dem Charakter von Selbsthilfeorganisationen, aber auch viele regionale Vereinigungen für (Haus-)Frauen, Studenten- und Lehrerverbände bis hin zu Sprachschulen, die Thai-Kurse für Kinder aus binationalen Ehen anbieten. In den Interviews zeigte sich, dass viele Thai-Frauen ein starkes Bedürfnis danach haben, sich zu vernetzen. Einige der befragten Frauen haben sich daher an der Gründung von regionalen Vereinen beteiligt oder engagieren sich für diese, um andere Frauen von ihren Erfahrungen profitieren zu lassen und ihnen damit Schwierigkeiten zu ersparen, mit denen sie einst selbst konfrontiert waren.

Andere Frauen zu unterstützen und zugleich die eigenen Einsamkeitsgefühle zu lindern, stellte auch für Lek eine zentrale Motivation dar, um einen Verein ins Leben zu rufen. Im Interview zeigte sie sich enttäuscht darüber, dass sie 2002 keinen Thai-Verein an ihrem Wohnort finden konnte, weshalb sie sich schliesslich mit anderen Thai-Frauen zusammenschloss:

---

12 Siehe dazu die Webseite der Königlich-thailändischen Botschaft in Bern, URL: http://www.thaiembassy.ch/Content/Embassy/102.html (10.4.2021)

> Es gibt Vereine von überall, von China, von Japan, aber wo ist Thailand? Ich fühlte mich so traurig, so viele Schmerzen. Und ich habe [...] gesagt, wo ist Thai-Verein in [Stadt in der Schweiz]? Wir haben viele Leute von früher, schon viele Thai-Leute, aber wo ist offiziell etwas, um die Leute zu helfen? Ich habe nicht gesehen. Ich fühle mich so Schmerz, ich war leer. Ich gehe überall mit diese Leere. [...] Ich habe gedacht, Thai-Leute, wir müssen für Thai-Leute auch etwas machen. Wir brauchen Hilfe, viele Leute haben Probleme mit Familie, Kinder. Wir haben gar nichts in [Stadt in der Schweiz]. Und dann wir beginnen [den Verein] zu machen. (4A/1213-1223)

Sich gemeinsam zu organisieren und aus eigener Kraft etwas gegen die Probleme vieler Thai-Frauen und deren Familien unternehmen zu können, ist für Lek nicht nur ein ehrenamtliches Engagement, sondern auch ein Mittel, um geläufigen Klischees gegenüber Thai-Frauen entgegenzutreten. So meint sie: »Ja, ich fühle mich, hey, ich strenge mich an. Thai-Leute, die Leute sagen sowieso, wir sind dumm, wir machen nur Puffarbeit. Wir müssen den Leuten zeigen. Wir können auch schaffen« (4A/1281-1282). Leks Beispiel zeigt damit auch, wie wichtig die Selbstorganisation für die Stärkung des Selbstbewusstseins von Migrant:innen sein kann. Die Möglichkeit, durch Angehörige derselben ethnischen Gruppe Hilfe und Beratung zu erhalten, ist dabei ebenso förderlich wie die Gelegenheiten, anderen diese Unterstützung anbieten zu können. Letzteres führt auch dazu, dass sich neben den offiziellen Formen der Selbstorganisation, so etwa die genannten Vereine, auch eine Reihe von informellen Anlaufstellen entwickelt haben. Über Mund-zu-Mund-Propaganda spricht sich unter den Frauen herum, wo in konkreten Fällen Beratung und Hilfe zu finden sind. Oft werden diese von Thailänderinnen angeboten, die schon länger in der Schweiz sind sowie gute Sprachkenntnisse und einen höheren Bildungsstand aufweisen. Während einige Frauen ein Honorar für ihre Bemühungen verlangen, betrachten andere ihre Tätigkeiten als karitatives Engagement, wie etwa das Beispiel von Yai zeigt: »Ich bin sozial zu die Leute. Sozial, weil viele Frauen haben Problem hier. Und [...] irgendwie muss ich sie helfen« (8A/179-180), erzählt sie. Über die Art ihrer Unterstützungsleistungen meint sie weiter:

> Die Thai-Leute [...] haben viel Problem, soziale Problem mit dem Mann, geschieden und mit Kind und so und so. [...] Ja, weil Nummer 1 sie kann nicht lesen. Kann nicht mit dem Papier, muss helfen. Mit Verträgen zum Beispiel. Und ich helfe ihnen, welche Station oder Organisation musst du gehen. Also, ich helfe ihnen. [...] Und die Leute, ja meine Freundin oder Bekannten sie ru-

fen mich gerne und fragen nach Hilfe. Also ich arbeite ohne Geld alles. Freiwillig. (8A/234-247)

3 Zwischenfazit

Angesichts der mit einer Migration einhergehenden Verunsicherungen fällt es Migrant:innen oft schwer, sich in ihrer neuen, fremd-kulturellen Umgebung zurechtzufinden und Strategien zu entwickeln, die zu einer Erleichterung ihres Alltags wie auch zur Lösung von (migrationsbezogenen) Problemlagen und damit einhergehenden Belastungen beitragen. Wie sich in Teil V der Studie noch zeigen wird, hat das Vorhandensein – oder auch das Fehlen – von Ressourcen einen grossen Einfluss auf die Art und Weise, wie Probleme bewältigt werden. Wie sich bei der Analyse zunächst zeigt, sind für die befragten Thailänderinnen insbesondere zwei Ressourcen wichtig. Zum einen ist dies der Ehepartner, der ihnen als zentrale Bezugsperson Rückhalt bietet und in der Regel dazu beiträgt, dass migrationsbezogene und andere alltägliche Probleme innerhalb der Partnerschaft entschärft oder gar gelöst werden können. Zum anderen sind auch die im Rahmen der ethnischen Selbstorganisation entstandenen Binnenstrukturen als Form der Hilfe zur Selbsthilfe zu verstehen, welche die kulturelle Identität und damit auch das Selbstbewusstsein der Migrantinnen stärken. Im Hinblick auf die untersuchungsleitende Forschungsfrage der Studie, die nach der Bedeutung von thai-buddhistischer Religiosität bei der Alltagsbewältigung fragt, wurden religiöse Vereinigungen hierbei besonders hervorgehoben. Als zentrales Strukturelement der *ethnischen Kolonie* repräsentieren sie einen transnationalen Raum, der eine Verbindung zur zurückgelassenen Heimat darstellt und zugleich psychologisch-emotionale Unterstützung im Alltag bieten kann. Tempel sind in diesem Kontext nicht nur als sakrale Kultstätten, sondern auch als säkulare Treffpunkte zu verstehen, die sowohl für die religiöse Praxis als auch das Sozialleben der befragten Thailänderinnen eine wichtige Rolle spielen können.

In der Deutschschweiz lassen sich drei verschiedene *Wat Thai* vorfinden, welche einerseits die Vielfalt thailändisch-buddhistischer Strömungen wider-

spiegeln[1] und andererseits, wie in Teil V noch weiter verdeutlicht wird, Frauen mit unterschiedlichen persönlichen Interessen und religiösen Schwerpunkten als Anlaufstellen dienen können. Während sich das der thailändischen Waldtradition folgende *Wat Dhammapala* in Kandersteg sowohl an westliche wie auch thailändische Buddhist:innen richtet, bedienen das *Wat Srinagarindravararam* in Gretzenbach wie auch das *Wat Phra Dhammakaya* in Arni ein Angebot, das primär den religiösen, sozialen und sprachlichen Bedürfnissen ethnischer bzw. thailändischer Buddhist:innen gerecht wird. Insofern heisst das, dass die beiden Gemeinschaften nicht oder nur am Rande auf Schweizer Anhänger:innen ausgerichtet sind; auch nicht auf die Ehemänner von Thailänderinnen, die ihre Frauen häufig zu religiösen Aktivitäten begleiten und die Tempel dabei auch mit Spenden unterstützen.

Die in diesem Teil der Studie dargestellten Ressourcen sind gleichermassen als *intervenierende Bedingungen* für die Entwicklung verschiedener Handlungsstrategien zu verstehen, welche die befragten Thailänderinnen zur Bewältigung ihrer Problemlagen entwickelt haben und im Folgenden im Kontext von Rolle, Bedeutung und Funktionen thai-buddhistischer Religiosität analysiert werden.

1 Für eine Übersicht über die Vielfalt der Glaubensvorstellungen innerhalb des Thai-Buddhismus siehe weiter unten Teil V, Kapitel 3.1.1 und 3.1.2, ab S. 227.

Teil V: Religiosität von Thai-Frauen - Zwischen Bewahrung und Transformation

Jeder Mensch wird in seinem Alltag mit verschiedensten Stresssituationen und Problemen konfrontiert, die er zu bewältigen hat. Im Falle der befragten Thailänderinnen handelt es sich dabei nicht nur um migrationsbezogene Schwierigkeiten, sondern auch um psychisch-emotionale Belastungen im Rahmen besonderer Lebensereignissen, die als Schicksalsschläge empfunden werden. Nachdem zuvor dargestellt worden ist, welchen Beitrag die den Akteurinnen zur Verfügung stehenden Ressourcen zur Bewältigung dieser Herausforderungen leisten können, verschiebt sich der Fokus der folgenden Ausführungen von der Mesoebene der *ethnischen Kolonie* auf die Mikroebene der individuellen Handlungsstrategien, welche die Interviewpartnerinnen angesichts der mit ihrem spezifischen Lebenskontext verbundenen Möglichkeiten entwickelt haben. Damit stehen nun nicht mehr die Tempel, sondern die Tempelbesucherinnen und deren persönliche Copingbemühungen im Mittelpunkt der Betrachtungen.

Wie die Studie von Bodenmann et al. (2010) zeigt, greifen Thailänderinnen in Vergleich zu Schweizerinnen besonders häufig auf *religiöses Coping* zurück, um einen Umgang mit ihren Problemen zu finden. Nichtsdestotrotz lassen sich bei den befragten Akteurinnen verschiedene, mitunter auch nichtreligiöse Formen des *Coping* vorfinden. Um diese zu analysieren, erfolgt zunächst eine theoretische Einführung ins Thema Religion und *Coping*, wobei neben einer Bestimmung der Begriffe auch auf deren Schnittpunkte eingegangen wird,

aus welchen ersichtlich wird, wann überhaupt von *religiösem Coping* gesprochen werden kann (Kapitel 1).[2] Aus diesem Theoriekomplex ergeben sich drei zentrale Fragestellungen, die im Rahmen verschiedener Analyseschritte geklärt werden (Kapitel 2). Zunächst handelt es sich dabei um die Frage, warum *religiöses Coping* für einige Akteurinnen attraktiver ist als für andere, wobei verschiedene kulturelle, situative und persönliche Faktoren eruiert werden, welche die Wahl religiöser Copingstrategien begünstigen (Kapitel 3). Da *religiöses Coping* in Kulturkreisen mit einer engen Verbindung zur Religion wahrscheinlicher ist, liegt der Schwerpunkt der Betrachtungen auf der religiösen Tradition des *Isaan*. Wie in anderen südostasiatischen *Theravāda*-Kontexten wurden auch in der Herkunftsregion der Migrantinnen im Nordosten Thailands vorbuddhistische Glaubensformen, Gottheiten und Geister nicht verdrängt, sondern in die Kosmologie des Buddhismus eingebunden – was letztlich auch einen Einfluss darauf ausübt, wie sich das *religiöse Coping* der befragten Akteurinnen im Spannungsfeld zwischen Bewahrung und Transformation gestaltet (Kapitel 5). Bevor die damit einhergehenden, unterschiedlichen Formen des *Coping* und die sich daraus ergebenden Konsequenzen dargestellt werden, erfolgt jedoch vorerst eine nähere Betrachtung der Religiosität der Interviewpartnerinnen, worunter »die subjektive Aneignung und Ausdeutung von Religion im Spannungsfeld traditioneller Deutungsrepertoires und subjektiver Erfahrungen« (Riesebrodt 2011: 328) verstanden wird. Dabei richtet sich der Fokus auf die mit der religiösen Praxis der Akteurinnen verbundenen intrapsychischen und psychosozialen Motivationen, die sich einerseits substanziell aus den Versprechen buddhistischer Dogmen und andererseits funktional aus den Leistungen ergeben, welche sich die Interviewpartnerinnen durch ihre unterschiedlichen Handlungsorientierungen erhoffen (Kapitel 4) und letztlich einen Überblick über thai-buddhistische Deutungssysteme, Handlungspraktiken und Formen der Vergemeinschaftung bieten, die für die befragten Thailänderin zur Bewältigung ihrer Lebenssituationen von Bedeutung sind.

2 Da in der Klinischen Psychologie eine grosse Bandbreite an Copingansätzen existiert, die meist nur für quantitative Studien anschlussfähig sind, wurde für die vorliegende Studie ein theoretischer Bezugspunkt aus der Religionspsychologie gewählt, der für die qualitative Forschung fruchtbar ist. Zur Wahl der Copingansätze siehe Teil I, Kapitel 3.1, S. 28.

1 Theoretischer Hintergrund

1.1 Religion und Coping: Eine Begriffsbestimmung

Darüber, was das Wesen von Religion ausmacht, existieren in der Religionssoziologie verschiedene Vorstellungen – dementsprechend gibt es auch eine Vielzahl von Religionsbegriffen und -theorien, mittels deren religiöse Phänomene erklärt werden können. Die substanzielle Perspektive bietet eine Möglichkeit, sich einer Begriffsbestimmung anzunähern. Laut ihr ist Religion über ihre inhaltlichen Merkmale, also durch die ihr zugrundeliegenden Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken, zu definieren. Insofern kann Religion gemäss Martin Riesebrodt (2011: 326) »als ein System sinnhafter Praktiken mit Bezug auf übermenschliche (persönliche und unpersönliche) Mächte« verstanden werden, »wobei die Übermenschlichkeit dieser Mächte im Glauben besteht, dass sie Dimensionen des Lebens der Menschen beeinflussen oder kontrollieren können, die deren direkter Kontrolle in der Regel entzogen sind«. Demnach zielen religiöse Praktiken – als Methoden der Kommunikation mit übermenschlichen Mächten – darauf ab, ausserhalb der menschlichen Macht liegende Bereiche zu beeinflussen oder zu kontrollieren (ebd.). Obwohl Riesebrodt Religion damit substanziell definiert, ist sein Religionsbegriff keineswegs unvereinbar mit der funktionalen Perspektive, die eine zweite Möglichkeit bietet, das Wesen von religiösen Phänomenen zu bestimmen. Funktionalistische Ansätze legen den Fokus nicht auf die inhaltliche Ausgestaltung von religiösen Glaubensvorstellungen und -praktiken, sondern vielmehr auf die Leistungen, welche diese für ein Individuum oder die Gesellschaft als Ganzes erbringen können. Das Versprechen, Unheil abzuwehren, Krisen zu bewältigen und Heil zu stiften, ist ein Kernbestandteil von Religionen (ebd.: 333), die damit zugleich Mittel und Wege aufzeigen, wie Menschen mit fundamentalen Fragen ihrer Existenz umgehen können (Pargament 1997: 27). Ebenso wie man an substanzialistischen Religionsbegriffen kritisieren kann, dass sie zu

statischen Beschreibungen von religiösen Glaubensvorstellungen und -ritualen führen, lässt sich an funktionalistischen Definitionen bemängeln, dass sie diese auf ihre sinn-, orientierungs- und gemeinschaftsstiftenden Funktionen reduzieren. Da diese auch von anderen sozialen Institutionen erbracht werden können, so der Vorwurf, wird Religion letztlich zu einem beliebig austauschbaren Begriff ohne einen transzendentalen Bezug (ebd.: 28–29).

Reduziert man Religion auf ihre sozialen oder psychologischen Funktionen, könnte zudem leicht der Eindruck entstehen, dass Religion und *Coping* gleichzusetzen sind. Gemäss Pargament (1997: 92) ist *Coping* nämlich als Prozess zu verstehen, der auf den Umgang und die Bewältigung von existenziellen Lebenssituationen und -krisen ausgerichtet ist. Obwohl sich Religion und *Coping* somit sehr nahestehen und es durchaus zu Berührungspunkten kommen kann, wäre die Annahme falsch, dass Religion lediglich ein Mittel zur Bewältigung von Unsicherheit, Stress und Ängsten darstellt. Für viele Menschen, so auch für einige der befragten Thailänderinnen, ist Religion mehr als ein Copinginstrument, auf das sie in schwierigen oder belastenden Lebensphasen zurückgreifen, sondern ein integraler Bestandteil ihrer Lebensweise. Dabei beschränken sich ihre religiösen Erfahrungen nicht auf das Erleben von sinn-, orientierungs- und gemeinschaftsstiftenden Leistungen, sondern umfassen darüber hinaus auch das Gefühl und die Überzeugung, mit einer transzendenten Wirklichkeit in Verbindung zu stehen (ebd.: 32). Gemäss Pargament (1997: 31–33 und 90) ist gerade Letzteres das zentrale Wesensmerkmal von Religion, die sich dahingehend von *Coping* unterscheidet, dass sie letztlich auf die Erfahrung von Transzendenz und nicht auf die Bewältigung von Krisen abzielt.

Obwohl sich der Fokus von Religion und *Coping* insofern unterscheidet, haben sie, so Pargaments Kernargument, eine grundlegende Gemeinsamkeit: Sie repräsentieren Prozesse, die durch das menschliche Bedürfnis nach Sinnhaftigkeit und somit durch die Suche nach dem Warum und Wozu unseres Daseins angetrieben werden. Das heisst, dass sowohl Religion als auch *Coping* durch das Streben nach Lebensinhalten gekennzeichnet ist, denen wir Wichtigkeit und Bedeutung – und somit einen besonderen Wert – beimessen. Sinnhaftigkeit ist das, was hinter unserem Denken, Handeln und Fühlen steht. Es beinhaltet das, was wir zu schützen versuchen, wenn es uns abhandenzukommen droht – aber auch das, was wir zurückgewinnen möchten oder neu entdecken wollen, wenn wir es verlieren. Insofern werden Copingprozesse gemäss Pargament (1997: 108–110) durch zwei grundlegende, funktionale Mechanismen gesteuert, aus welchen sich unterschiedliche Formen von Copingstrate-

gien und -aktivitäten ergeben: Sie zielen entweder darauf ab, gefährdete Sinnhaftigkeit zu bewahren, oder diese im Falle eines Verlustes in neue Sinnhaftigkeit zu transformieren (siehe dazu Kapitel 5, S. 271).

Während *Coping* also, wie bereits erwähnt, als Prozess der Sinnsuche in belastenden Lebenssituationen und Krisenzeiten umschrieben werden kann (ebd.: 92), lässt sich Religion in diesem Kontext als Suche nach Sinnhaftigkeit im Hinblick auf die Erfahrung von Transzendenz definieren (ebd.: 32). In diesem Religionsbegriff lassen sich sowohl substanzialistische als auch funktionalistische Elemente wiederfinden, die für die weitere Analyse von *religiösem Coping* fruchtbar sind.

1.2 Religiöses Coping

Jeder Mensch verfügt über ein Orientierungssystem, das sich aus seiner Persönlichkeit, seinen biografischen Erfahrungen, sozialen Beziehungen, Gewohnheiten, Werten und Glaubensvorstellungen formiert und damit sein Denken, Handeln und Fühlen reguliert. Damit bestimmt es nicht nur darüber, wie ein Mensch seine Umwelt wahrnimmt, sondern auch, wie er sich in dieser bewegt, was ihm wichtig ist und wonach er in seinem Dasein strebt. Geld, Gesundheit, aber auch Wissen, Beziehungen und Spiritualität stellen nur einige der Ressourcen dar, die dabei erarbeitet werden können. Das Vorhandensein – aber auch das Fehlen – dieser Ressourcen ist letztlich auch entscheidend dabei, wie herausfordernde Lebenssituationen bewältigt werden. Insofern ergibt sich auch aus dem Orientierungssystem eines Menschen, ob Religion im Falle einer Krise als Ressource zugänglich ist und in einen Copingprozess integriert wird oder nicht (Pargament 1997: 99–100).[1]

In der Religionspsychologie begnügte man sich lange mit quantitativen Studien, in denen die individuelle Religiosität oder die Häufigkeit der Teilnahme an religiösen Zeremonien als Indikatoren dafür gewertet wurden, inwieweit sich ein Individuum im Allgemeinen an religiösen Glaubensvorstellungen orientiert und insofern auch in kritischen Lebenssituationen mit höherer Wahrscheinlichkeit *religiöses Coping* betreibt. Wie Individuen jedoch in Krisenzeiten ihre teilweise sehr abstrakten, religiösen Glaubensvorstellungen

1 Weiter unten in Kapitel 3 (S. 225) wird näher auf die kulturellen, situativen und persönlichen Faktoren eingegangen, welche die Wahl von *religiösem Coping* im Falle der untersuchten Thailänderinnen begünstigten.

in konkrete Handlungsstrategien und Denkmuster transferieren – und Religion somit überhaupt erst als Copinginstrumente erschliessen können –, blieb dabei weitgehend unbeachtet (ebd.: 166 und 196). Insofern richtet sich der Fokus der vorliegenden Untersuchung auch mehr auf die praktische Anwendung von Religion im Alltag als auf die Bestimmung der individuellen Religiosität der befragten Thailänderinnen. Viel wichtiger als die Frage, wie religiös die Frauen tatsächlich sind oder inwieweit sie sich selbst als religiös betrachten oder nicht, ist dabei die Feststellung, dass sie in verschiedenen Lebenssituationen in unterschiedlicher Weise auf *religiöses Coping* zurückgreifen.

In Anlehnung an Pargament (1997: 104) kann dann von *religiösem Coping* gesprochen werden, wenn ein Mensch religiöse Glaubensvorstellungen unmittelbar in konkrete Handlungspraktiken, Interaktionen, Gedanken und Gefühle transferiert, um bestimmte Probleme und Herausforderungen überwinden zu können. Ein Zitat von Noi umschreibt dies folgendermassen:

> Ich versuche immer den mittleren Weg zu gehen, weil Buddha gesagt hat, dass der mittlere Weg der richtige Weg ist. Das heisst auch, dass man es akzeptieren muss, wenn man etwas versucht und es nicht funktioniert. Das ändert natürlich nichts daran, dass man es oft wieder versuchen muss, aber ich fühle mich einfach besser, wenn ich daran denke. (3A/213-216)

Der Erfolg von Copingbemühungen lässt sich dabei weniger aus dem Resultat des Prozesses, sondern vielmehr durch den Prozess an sich bemessen. Gutes *Coping* muss nämlich nicht zwangsläufig zu guten Ergebnissen und zur Lösung von Problemen führen (ebd.: 119–127). Ein Beispiel aus dem Untersuchungsmaterial soll dies verdeutlichen. Noi erzählte im Interview, dass sie in Vergangenheit oft aus Liebeskummer gebetet und sich gewünscht habe, ihr Partner möge zu ihr zurückkehren. »Aber das hat nicht funktioniert« (3D/42), meinte sie zum Ergebnis ihrer Bemühungen. »Aber, das[s es funktioniert], ist nicht so wichtig. Ich hoffe einfach« (3D/34), sagt sie über die Motivation für ihre Gebete. »Es hilft einfach, um selber wieder ruhig zu werden, dass man sich beruhigt« (3D/34-35). Gebete konnten Noi zwar weder den Partner zurückbringen noch ihren Liebeskummer gänzlich auflösen, haben ihr jedoch dazu verholfen, einen Umgang mit ihrem Trennungsschmerz zu finden. Was ihren Copingversuch letztlich erfolgreich macht, ist insofern, dass sie eine ihr zur Verfügung stehende Ressource erkannt hat und in eine konkrete Handlungsstrategie und entsprechende Denkmuster umwandeln konnte.

Im Falle von Noi leisteten Gebete einen Beitrag dazu, dass sie ihre Emotionen besser ertragen und bewältigen konnte. An ihrer tatsächlichen Lebenssi-

tuation hat sich dabei jedoch kaum etwas geändert – weshalb Psychologen *religiöses Coping* oft negativ betrachten. Gestützt auf Sigmund Freud, für den Religion eine psychologische Illusion darstellt (Heine 2005: 162–163), argumentieren sie, dass religiöse Sichtweisen kein geeignetes Mittel darstellen würden, um sich mit der Realität auseinanderzusetzen. Viel mehr als einen klaren Blick auf die eigenen Probleme zu ermöglichen, würden sie zu einer Verzerrung der Wahrnehmung führen und Scheinlösungen anbieten, die zwar Erleichterung mit sich brächten, jedoch letztlich nichts an den eigentlichen Schwierigkeiten zu ändern vermöchten. Insofern stellen religiöse Glaubensvorstellungen und -praktiken aus dieser Perspektive primär ein Mittel dar, um Probleme zugunsten der Stressreduktion zu verdrängen und zu verleugnen und sie somit zu umgehen (Pargament 1997: 167).

Die neuere Forschung zu Religion und *Coping* verneint zwar nicht, dass Religion ein Mittel zur Umgehung von Problemen darstellen *kann,* zeigt jedoch deutlich, dass diese vorwiegend negative Sicht auf Religion als Copinginstrument empirisch nicht haltbar ist.[2] Noch heute reduzieren viele Psychologen die Hauptfunktion von Religion auf die Bewältigung von Emotionen bzw. die Linderung von psychischem Stress durch die Erzeugung der Gefühle von Trost, Erleichterung und Wohlbefinden. Auch wenn es sich dabei um einen wichtigen Aspekt religiöser Erfahrungen handelt, zeigt etwa Pargament (1997: 168–171), dass der Religionspraxis selbst nach tragischen Schicksalsschlägen eine Vielzahl ineinander verwobener persönlicher, spiritueller und sozialer Ziele als Motivation zugrunde liegen. Die Suche nach Transzendenz, der Wunsch nach Sinn- und Selbstfindung, das Bedürfnis nach Gemeinschaft, Verbundenheit und Nähe und die damit einhergehenden Erfahrungen von Rückhalt, Selbstvergewisserung und Identität sind dabei ebenso wichtig wie die mentale und körperliche Gesundheit oder die Möglichkeit, zur Gestaltung einer besseren Welt beizutragen.

Wie bereits erwähnt, stellen religiöse Glaubensvorstellungen als Teil des Orientierungssystems des Menschen nur einen Weg unter vielen dar, wie Probleme oder bestimmte Lebensereignisse gedeutet werden können. Oftmals wird dabei betont, dass ein durch religiöse Vorstellungen gestaltetes Konstrukt der Realität negative oder gar verheerende Konsequenzen für ein Individuum oder ganze Gruppen nach sich ziehen kann. Ebenso gut jedoch –

2 Ein Beispiel dafür ist: Pargament, K. I. (1990). God help me: I. Religious coping efforts as predictors of the outcomes to significant negative life events. In: *American Journal of Community Psychology*, 18, 793–824.

so wird es durch die neuere Forschung hervorgehoben – kann Religion auch Realitäten erschaffen, die positive Auswirkungen auf die Lebensgestaltung und die Problembewältigung von Menschen haben, ohne dass dabei von einer Verleugnungsstrategie gesprochen werden kann. So können religiöse Glaubensvorstellungen nicht nur dazu veranlassen, negative Lebensereignisse wie etwa Krankheiten oder Krisen in Chancen umzudeuten, sondern auch dazu motivieren, bestimmte als schädlich erachtete Verhaltensweisen wie etwa Alkohol- und Drogenkonsum, Gewalt oder Lügen zu regulieren, um damit das Eintreffen der befürchteten Konsequenzen zu verhindern (ebd.: 171–177). Darin zeigt sich auch, dass die Wahl einer religiösen Bewältigungsstrategie nicht zwangsläufig mit der Abgabe von Kontrolle über das eigene Leben verbunden sein muss. Das heisst, dass religiöse Copingaktivitäten – sei dies ein Gebet, das Lesen religiöser Literatur, ein Gespräch mit einem Mönch oder eine Meditationsübung – nicht zwangsläufig als passive Reaktionen auf inneren und äusseren Stress verstanden werden können, die lediglich dazu beitragen, dass Menschen länger in schlechten Lebenssituationen ausharren können. Im Gegenteil: In vielen Fällen kann *religiöses Coping* dazu beitragen, dass sie sich ihren Problemen selbstbestimmt stellen und aktiv auf deren Lösung hinarbeiten (ebd.: 177–187).

2 Analyseschritte

Jeder Mensch wird in seinem Alltag mit den verschiedensten Problemen konfrontiert. So auch die im Rahmen dieser Studie untersuchten Thailänderinnen, die sich über ihre immigrationsbezogenen Schwierigkeiten hinweg auch mit anderen Herausforderungen auseinandersetzen müssen, die das Leben mit sich bringt. Darunter fallen nicht nur alltägliche Stresssituationen, sondern auch grössere Lebens- und Sinnkrisen wie auch Schicksalsschläge, die mit schmerzvollen Lebensereignissen einhergehen. Welche Form des *Coping* die untersuchten Thailänderinnen zur Bewältigung dieser Herausforderungen gewählt haben, unterscheidet sich von Fall zu Fall, wobei Religion nicht zwangsläufig eine Rolle spielen muss. Die Erkenntnis, dass *religiöses Coping* letztlich nur eine Strategie unter vielen darstellt, die im Umgang mit psychisch-emotionalen Belastungen gewählt werden können, deckt sich auch mit den Befunden der religionswissenschaftlichen Studie von Johanna Lüdde (2013). Sie setzte sich mit in Deutschland zum protestantischen Christentum konvertierten Studierenden aus China auseinander und untersuchte die Funktionen, welche die Konversion für die Migrant:innen erfüllt. Dabei stellte sie unter anderem fest, dass es sich bei der Konversion nicht um eine kausal bedingte Copingstrategie handelt, sondern diese mit »verschiedenen Problembewältigungsstrategien verbunden [ist], die sich äquivalent zueinander verhalten und alternativ verfolgt werden können« (ebd.: 151).

In der vorliegenden Studie ist die Feststellung, dass es für alle stressvollen Lebensereignisse sowohl religiöse als auch nicht-religiöse Bewältigungsstrategien gibt, auch als Konsequenz der Datenerhebung zu verstehen. Da diese nicht ausschliesslich in einem religiösen Kontext stattfand, traf ich im Rahmen der Feldforschung auch auf Interviewpartnerinnen, die der Religion im Allgemeinen keine besondere Bedeutung beimessen oder diese gar ablehnen und sich insofern auch für nicht für religiöse Strategien zur Lebensbewältigung entscheiden. Ebenfalls wurden Thailänderinnen begleitet und befragt,

die sich im Rahmen von Problembewältigungsprozessen von ihren angestammten Glaubensvorstellungen und -praktiken distanziert haben. Diese abweichenden Fälle erweisen sich als besonders fruchtbar für die Analysearbeit. Sie liefern nicht nur interessante Kontraste, sondern gestalten letztlich auch die Fragen, die im Rahmen des Auswertungsprozesses an das vorliegende Datenmaterial gestellt wurden. Im Folgenden werden die einzelnen Analyseschritte und die damit einhergehenden Fragestellungen präsentiert, die anschliessend auch die Darstellung der relevanten theoretischen Bezüge zum Thema und der Untersuchungsergebnisse gliedern

Analyseschritt I: Warum religiöses Coping? Zunächst stellt sich die Frage, *warum* religiöse Bezüge für einige der befragten Thailänderinnen sehr bedeutsam sind, während sie für andere wiederum kaum eine nennenswerte Rolle spielen. Oder anders formuliert: Was bewegt ein Individuum dazu, sich der Religion in bestimmten Lebenssituationen zu- oder abzuwenden?

Insofern wurde das Datenmaterial in einem ersten Analyseschritt auf Hinweise durchsucht, die eine Erklärung für die Wahl von *religiösem Coping* liefern können. Auch wenn es im Rahmen dieser sozialwissenschaftlich ausgerichteten Studie nicht möglich ist, abschliessende Antworten zu finden, konnten gestützt auf die Ausführungen von Pargament (1997: 187–197) einige kulturelle, persönliche und situative Faktoren eruiert werden, die es wahrscheinlicher machen, dass Religion als Problemlösungsstrategie herangezogen wird (siehe dazu Kapitel 3, S. 225). Motive, die im Falle der befragten Thailänderinnen dazu geführt haben, dass sich ihr Verhältnis zur Religion im Rahmen von Problemlösungsprozessen verändert hat, werden in Kapitel 5 (S. 271) gesondert behandelt.

Analyseschritt II: Wozu religiöses Coping? Um Aussagen über die Rolle und Bedeutung thai-buddhistischer Religiosität für die befragten Thailänderinnen treffen zu können, geht es im weiteren Verlauf der Analyse um die Klärung der Frage, *wozu* sie auf *religiöses Coping* zurückgreifen (siehe dazu Kapitel 4, S. 241). Welche Funktionen erfüllen thai-buddhistische Glaubensvorstellungen und Rituale für die Akteurinnen? Oder anders gefragt: Was stellt ihre Motivation für die religiöse Praxis dar? Welche Probleme machen *religiöses Coping* für die untersuchten Thailänderinnen attraktiv? Und inwieweit gelingt es ihnen, diese zu lösen?

Analyseschritt III: Wie gestaltet sich religiöses Coping? Wie bereits erwähnt, unterscheidet Pargament (1997: 108–110) zwischen bewahrenden und transformativen Formen des *Coping*. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie sich der Verlauf der vorzufindenden Copingprozesse gestaltet und inwiefern sich aufgrund bestimmter biografischer Prozesse oder besonderer psychisch-emotionaler Belastungen Veränderungen in der Religiosität feststellen lassen. Psychologische Copingtheorien legen nahe, dass Menschen im Verlauf ihres Lebens immer wieder mit (denselben) belastenden Problemen zu kämpfen haben und diese zu verschiedenen Zeitpunkten angepasste oder neue Copingstrategien erfordern (Antonovsky 1997). Dieser Befund deckt sich auch mit meinen Forschungsergebnissen: Es zeigt sich, dass sich die Bedeutung von religiösen Copingstrategien je nach Lebenssituation der Frauen sehr unterschiedlich gestaltet und diese durch äquivalente Lösungsstrategien ergänzt oder ersetzt werden (siehe dazu Kapitel 5, S. 271).

3 Warum religiöses Coping? Eine Spurensuche

Es gibt viele Wege, um mit innerem und äusserem Stress umzugehen. Dass Religion dabei für Thailänderinnen eine wichtigere Rolle als für Schweizer:innen spielt, zeigen Bodenmann et al. (2010: 148) in ihrer Untersuchung aus der klinischen Psychologie. Gemäss dem Ergebnis der Studie greifen thailändische Frauen häufiger auf *religiöses Coping* zurück als die anderen Teilnehmenden der Studie, wobei die Autor:innen diesen Umstand mit der unterschiedlichen kulturellen Herkunft der Interviewten begründen. Obwohl auch andere Untersuchungen bestätigen, dass *religiöses Coping* in bestimmten Kulturkreisen häufiger vorkommt (Pargament 1997: 117–119), zeigt sich anhand der vorliegenden Stichprobe, dass Religion nicht für alle der befragten Thailänderinnen gleichermassen eine Rolle bei der Problembewältigung spielt. Was macht *religiöses Coping* für einige von ihnen attraktiver als für andere? Studien aus der Religionspsychologie liefern verschiedene Erklärungsansätze. Während Pargament betont, dass das Orientierungssystem eines Menschen darüber entscheidet, ob ihm Religion als Ressource zur Problembewältigung zugänglich ist oder nicht (ebd.: 99–100), betonen Murken et al. (2004: 304) die Wichtigkeit der Persönlichkeitsstruktur, die sich nicht nur aus den biografischen Erfahrungen und den aktuellen Lebensumständen eines Individuums, sondern auch aus seiner psychologischen Prädisposition formiert.[1] Aus dem Datenmaterial lassen sich kulturelle, situative und persönliche Faktoren eruieren, die einen Einfluss auf das Orientierungssystem und damit auch auf die Persönlichkeitsstruktur der befragten Thailänderinnen ausüben und insofern auch

1 Aussagen über die Persönlichkeitsstrukturen der befragten Thailänderinnen basieren auf deren Erzählungen in den narrativ-biografischen Interviews, die im Rahmen der ethnografischen Forschung geführt wurden. Die Interviews erheben dabei nicht den Anspruch, ein vollständiges Bild der Persönlichkeit der Interviewpartnerinnen wiederzugeben, und zielten letztlich auch nicht darauf ab, die psychologische Prädisposition der Befragten zu ermitteln.

als Erklärungsansätze dafür dienen können, warum *religiöses Coping* für einige von ihnen attraktiver ist als für andere.

3.1 Kulturelle Faktoren

Die Kultur als »jenes komplexe Ganze, das Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Brauch und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten umfasst, die sich der Mensch als Mitglied der Gesellschaft erworben hat« (Tylor 1871: 358; zitiert in: Grund-Wittenberg 2019: 17), gestaltet das menschliche Orientierungssystem massgebend und spielt insofern auch eine entscheidende Rolle dabei, ob und inwiefern Religion in bestimmten Lebenssituationen als Copinginstrument aktiviert wird oder nicht. Studien zum Thema Religion und *Coping* haben in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur übereinstimmend gezeigt, dass *religiöses Coping* in Kulturen mit einer engen Verbindung zur Religion häufiger vorkommt, sondern darüber hinaus auch, dass religiöse Copingaktivitäten stets durch ihren spezifischen kulturellen Rahmen mitgestaltet werden (Pargament 1997: 117–119 und 190–192).

In diesem Sinne richtet sich der Fokus der folgenden Ausführungen auf den kulturell-religiösen Herkunftskontext der befragten Akteurinnen, wobei näher auf Eigenheiten der verschiedenen religiösen Kulturen des Thai-Buddhismus sowie deren Einflüsse auf das Alltagsleben im *Isaan* eingegangen wird. Dort wuchs die Mehrheit der befragten Thailänderinnen auf – meist getrennt von ihren Müttern, die fernab des Heimatdorfes einer Lohnarbeit nachgingen. Wie sich in den Interviews zeigt, erwiesen sich daher ihre Grossmütter als zentrale Bezugs- und Autoritätspersonen, die unter anderem auch für die Tradierung von religiösen Bezügen zuständig waren. Die im Rahmen der Sozialisation innerhalb der Familie gewonnenen Einsichten und Verhaltensweisen gelten als besonders prägend (Zehnder 2009: 227). Der Einfluss der Grossmütter, die ihre Heimatdörfer in der Regel zeit ihres Lebens nicht verlassen haben, dürfte dabei wesentlich dazu beigetragen haben, dass die religiösen Glaubensvorstellungen der befragten Thailänderinnen in besonderem Ausmass durch die *Tai-Lao-Tradition* des *Isaan* beeinflusst sind und ihre religiöse Erziehung seit ihrer Kindheit einen hohen Stellenwert einnahm. So erinnert sich etwa Ying:

Als ich klein war, immer mit meine Grossmutter zum Tempel am Abend bis in der Nacht. Ausserhalb Bangkok wir sind sehr eng mit der Religion, beson-

ders an buddhist[schen] Fest[en]. Viele, viele gehen. Alte Leute gehen. Und ich war klein, aber immer neben meine Grossmutter. (1B/880-882)

Wie sie im Zitat andeutet, nimmt die Religion im *Isaan* eine besondere Bedeutung ein. Obwohl lediglich ein Drittel der Bevölkerung Thailands im Nordosten lebt, sind dort die Hälfte aller *Wat* des Landes vorzufinden – weshalb der Region auch nachgesagt wird, der am stärksten durch die buddhistische Tradition geprägte Teil des Landes zu sein (Hutter 2016: 163).

Obwohl der *Theravāda*-Orthodoxie in Thailand seitens der Politik wie auch der Bevölkerung im Allgemeinen viel Respekt entgegengebracht wird, gestaltet sich die tatsächliche religiöse Landschaft weitaus pluralistischer (Franke/Pye 2006: 11). Wie aus den Interviews mit Thailänderinnen hervorgeht, ist die religiöse Vielfalt in Thailand durch ein flexibles Nebeneinander verschiedener (vor-)buddhistischer Glaubensvorstellungen und -praktiken gekennzeichnet. Je nach regionalem Kontext, kulturellem Hintergrund und historischer Entwicklung haben sich unterschiedliche Verschmelzungen der *Theravāda*-Lehre mit kulturellen und religiösen Elementen herausgebildet, die bereits vor der Ausbreitung des Buddhismus vorzufinden waren. Um den von den interviewten Frauen gelebten »Alltagsbuddhismus« in seinen verschiedenen Ausprägungen verstehen zu können, gilt es zunächst, zwischen dem durch Bangkok, das politisch-kulturelle Zentrum Thailands, dominierten Staatsbuddhismus und dem ruralen Buddhismus im *Isaan* zu unterscheiden.

3.1.1 Der zentralthailändische Staatsbuddhismus

In Thailand identifiziert sich der Staat mehr als in anderen südostasiatischen Ländern mit dem *Theravāda*-Buddhismus[2] (Freiberger/Kleine 2011: 73), der neben den Ideen eines unteilbaren Staates und der uneingeschränkten Hingabe an die Monarchie eine der drei tragenden Säulen der Thai-Identität darstellt (Hutter 2016: 157). Dass sich heute fast 95 Prozent der insgesamt 69 Millionen Thais zum *Theravāda*-Buddhismus bekennen (Keown 2014: 107), ist nicht unwesentlich auf die Bemühungen des Staates zurückzuführen. Dieser stellte den Buddhismus nach der Abschaffung der absoluten Monarchie im Jahr 1932 in

---

2 Wird in dieser Studie von *Buddhismus* gesprochen, so beziehen sich die Ausführungen stets auf die *Theravāda*-Tradition. Zu deren Verbreitung und Besonderheiten siehe u.a. Spiro 1982; King 1984; Gombrich 1997; Freiberger/Kleine 2011; Keown 2014; Hutter 2016. Eine praktische Gegenüberstellung zur *Mahāyāna*-Tradition liefern u.a. Dumoulin 1969: 199 und Baumann 1999: 17–22.

seinen Dienst, um die Bevölkerung im Prozess des *Nation Building* für die Idee einer einheitlichen Thai-Nation gewinnen zu können. Dabei galt es auch, den laotisch geprägten *Isaan* in den noch jungen Nationalstaat zu integrieren. Im Zuge der Thaiisierung sollte durch die Verbreitung von Wissen über den Buddhismus nicht nur die nationale Identität gestärkt, sondern auch die in den 1960er Jahren befürchtete Verbreitung von kommunistischem Gedankengut verhindert werden (Hutter 2016: 157–159). Wie eng in Thailand Nationalismus und Buddhismus ineinander verwoben sind, zeigt sich derzeit auch im Konflikt mit den muslimischen Minderheiten im Süden des Landes, wobei es auch zu gewaltsamen Auseinandersetzungen kommt.[3]

Trotz der Sonderstellung des Buddhismus wurde er in der Verfassung nie als Staatsreligion verankert.[4] Festgehalten ist lediglich, dass sich der König zum buddhistischen Glauben bekennen und diesem als Schutzpatron dienen muss (McCargo 2004: 156). Daher besteht zwischen König und dem *Sangha*, dem Orden buddhistischer Mönche, ein positives Verhältnis, das nicht zuletzt auch daher rührt, dass sich der König kaum in dessen Belange einmischt, obwohl er als nominell höchster Buddhist über diesem steht (Hutter 2016: 177). Trotz den zahlreichen Militärputschen, die seit der Einführung der konstitutionellen Monarchie aufeinanderfolgten und jeweils mit Beschneidungen der Bürgerrechte der Bevölkerung einhergingen, hat sich der *Sangha* in seiner Mehrheit dem Staat gegenüber stets unkritisch und loyal gezeigt. Der Schutz des Staates und die damit einhergehenden Privilegien sind somit nicht zuletzt auch als Gegenleistung für dieses dienliche Verhalten zu verstehen (McCargo 2004: 156–157). Dies zeigt jedoch zugleich, dass die enge Verbindung zwischen Staat und Buddhismus die Handlungsfähigkeit des *Sangha* einschränkt. So wurden unter anderem Staatsprüfungen für Mönche eingeführt, die einerseits der Qualitätssicherung des Mönchsordens dienen, nicht zuletzt aber auch freie Auslegungen der buddhistischen Lehre verhindern sollen. Wer es wagt, gegen den Staatsbuddhismus oder die Regierung zu opponieren, muss

---

3 Siehe dazu u.a. Horstmann, A. (2008). Soziale Kämpfe um die Moschee: Traditionalisten, Modernisten und Reformer in Südthailand, In: M. Hutter (Hg.), *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien*. Frankfurt a.M., 141–160.

4 In der 2007 von der Militärregierung verabschiedeten Verfassung wurde festgehalten, dass der Staat den Buddhismus als Religion der meisten Thais fördern und beschützen soll – noch zehn Jahre zuvor waren hierbei auch andere Religionen eingeschlossen. Nichtsdestotrotz geht die Bevorzugung des Buddhismus einigen Mönchen trotz seines privilegierten Status noch nicht weit genug. Sie fordern, dass der Buddhismus in der Verfassung offiziell als Staatsreligion bezeichnet wird (Freiberger/Kleine 2011: 78).

damit rechnen, vom *Sangha* ausgeschlossen zu werden (Freiberger/Kleine 2011: 78).

Der staatliche Buddhismus wie auch die konservativ-hierarchische Struktur des *Sangha* werden auch kritisiert, wobei seitens liberaler Mönche und gebildeter Laien immer wieder Forderungen nach Reformen laut werden. Darüber hinaus trugen in den vergangenen Jahrzehnten diverse Skandale um das Fehlverhalten von Mönchen, die Geld unterschlagen, Luxusgüter angehäuft oder Alkohol und Drogen konsumiert haben, dazu bei, dass Laien die moralische Autorität und Integrität des *Sangha* zunehmend infrage stellen (Grünhagen 2013: 152–154). Dies zeigt sich auch bei einigen der befragten Thailänderinnen, die angeben, ihr spirituelles Wohl lieber in die eigenen Hände zu nehmen, als die Verantwortung dafür an Mönche abzugeben, und insofern eine autonomere Religiosität entwickelt haben (siehe dazu weiter unten Kapitel 5.2.2, S. 285). Teilweise sind für sie buddhistische Erneuerungsbewegungen attraktiv, die in Thailand seit dem 20. Jahrhundert neben dem traditionellen Staatsbuddhismus existieren und nicht zuletzt als Resultat der Bemühungen einzelner Mönche betrachtet werden können, der staatlichen Bevormundung zu entfliehen (Freiberger/Kleine 2011: 78).[5]

Trotz der vordergründigen Dominanz des *Theravāda*-Buddhismus trifft man in Thailand auf viele synkretistische Formen der Religion, wobei sich lokale Religionen und traditionelle Formen der Volksfrömmigkeit im Laufe der Zeit mit dem Buddhismus vermischt haben. Insofern ist es nicht unüblich, dass Buddhist:innen in den Dörfern lokale Götter oder Geistwesen zur Bewältigung ihrer Alltagsprobleme anrufen und »sich an den Buddhismus halten, wenn sie nach Antworten auf die grossen Menschheitsfragen suchen« (Keown 2014: 108). Trotz zunehmender Modernisierung lassen sich viele magische Kulte auffinden, die, wie sich anschliessend zeigt, insbesondere auch im *Isaan* verbreitet sind. So tragen Gläubige zum Schutz vor Gefahren etwa magische Talismane, Amulette oder traditionelle Yantra-Tätowierungen (Thai *sak yant)* und suchen im Falle von Krankheiten und persönlichen Krisen Geisterdoktoren (Thai *moor phi)*, Medien (Thai *khon song)* oder Wahrsager auf (Grünhagen 2013: 155). Dies zeigt, dass die religiöse Situation in Thailand durchaus komplex ist und eine »hybride Mischung aus animistischen, brahmanischen und buddhistischen religiösen Elementen« (ebd.: 154–155) darstellt. Innerhalb

5 Im Rahmen dieser Studie sind dies die thailändische Waldtradition, die sich bereits im 19. Jahrhundert aus dem staatlichen *Sangha* gelöst hat (Freiberger/Kleine 2011: 78), und die *Dhammakaya*-Bewegung (siehe dazu Teil IV, Kapitel 3.3.2, S. 193 und 3.3.3, S. 199).

des *Sangha* gehen die Meinungen bezüglich dieses Pluralismus auseinander; während einige Mönche magische Vorstellungen als »unbuddhistischen Aberglauben« ablehnen und die Laien für damit einhergehende Praktiken kritisieren, üben andere sie weiterhin aus (Grünhagen 2013: 155). Letztere argumentieren oft damit, dass magische Rituale für die psychologischen Bedürfnisse von Laien wichtig sind und insofern auch eine Berechtigung innerhalb des Buddhismus haben (Spiro 1982: 124–125).

In diesem Kontext ebenfalls zu erwähnen ist der zunehmende chinesische Einfluss in Thailand, der sich nicht nur in der Wirtschaft, sondern auch in der Religion bemerkbar macht. Dies zeigt sich etwa auch in der Verehrung von *Guanyin* (Thai *Khwan Yin* oder *Khwan Im)*, des weiblichen *Bodhisattva*s des Mitgefühls aus der ostasiatischen *Mahāyāna*-Tradition. Statuen der Gottheit finden sich nicht nur in *Theravāda*-Tempeln, sondern auch in Haus- und Geschäftsaltären, wo sie vor Unsicherheiten schützen und das Geschäft positiv beeinflussen sollen. Als Vermittlerin von Mitgefühl repräsentiert *Khwan Yin* auch Mütterlichkeit und dient somit auch jenen als spirituelle Zuflucht, deren Bedürfnisse vom konservativen *Sangha* mit seinem Sexismus gegenüber Frauen nicht erfüllt werden (Grünhagen 2013: 155). Auch im *Wat* in Gretzenbach ist eine Statue von *Khwan Yin* vorzufinden – ein Kompromiss, den der Abt des Klosters eingehen musste, um die Finanzierung des Tempels durch die thai-chinesische Wirtschaftselite zu sichern (siehe dazu Teil IV, Kapitel 3.3.1, S. 183).

Kaum Widerstand – weder in Thailand noch in der Schweiz – erhält hingegen die quasi-religiöse Verehrung verstorbener Könige. Aufgrund seines weltlichen Wirkens für den Fortschritt, die Stabilität und das Prestige der Nation ist dabei insbesondere *Chulalongkorn* (1853–1910; auch bekannt als *Rama V.*, der Grosse) als Vaterfigur sehr populär. Ebenso verehrt werden auch charismatische Mönche, welchen eine Vielzahl von Fähigkeiten zugesprochen wird, um Unheil abzuwenden oder den Wunsch nach Wohlstand zu erfüllen. Auch wenn der damit einhergehende Bilder- und Reliquienkult bereits seit langer Zeit eine wichtige Rolle in der buddhistischen Andacht spielt, blühen diese Verehrungskulte seit dem 20. Jahrhundert erneut auf. Von hochrangigen Mönchen gesegnete Medaillen, Amulette oder Bilder, denen eine magische Wirkung nachgesagt wird, werden teuer verkauft und auch von Personen getragen, die ansonsten eher ein distanziertes Verhältnis zum Buddhismus haben (ebd.: 155–156). In diesem Sinne lässt sich in Thailand zunehmend eine Anpassung der Religion an kommerzielle Werte feststellen – ein Wandel, der sich insbesondere

auch in Zusammenhang mit der kontrovers diskutierten *Dhammakaya*-Bewegung zeigt (Scott 2019).

3.1.2 Ruraler Buddhismus im Isaan

Beim *Isaan,* der Herkunftsregion der befragten Thailänderinnen, handelt es sich um einen eigenen ethnisch-regionalen Kulturraum im Nordosten des Landes, dessen Bevölkerung weniger durch die durch Zentralthailand propagierte nationale Identität als durch das angrenzende Laos geprägt ist.[6] Nicht zuletzt deshalb hat die thailändische Regierung seit der Schaffung der konstitutionellen Monarchie im Jahr 1932 viel in die Thaiisierung des *Isaan* investiert. Um kulturell und religiös in den jungen Nationalstaat integriert zu werden, sollte die dortige Bevölkerung an den Mainstream des Thai-Buddhismus angepasst werden (Hutter 2016: 157–159). Auch wenn nicht sämtliche dieser Bemühungen erfolgreich verliefen, so lässt sich heute dennoch sagen, dass die Region im Nordosten Thailands den nationalen Rückhalt für den Buddhismus in Thailand darstellt. 99 Prozent der *Khon Isaan* (Thai für »Menschen des Nordostens«; ethnische Selbstbezeichnung) bekennen sich zum *Theravāda*-Buddhismus (ebd. 2019: 3), ebenfalls befinden sich mehr als die Hälfte aller *Wat* des Landes im *Isaan*.[7] Dies widerspiegelt auch die gesellschaftliche Bedeutung, die dem Buddhismus in den ländlichen Gebieten Thailands bis heute zukommt. Die *Wat* bilden nebst der Familie den Mittelpunkt des sozialen Lebens und Mönche stellen das spirituelle Zentrum der Dorfgemeinschaft dar. In den mittlerweile in den Staats-*Sangha* eingegliederten »Dorftempeln« werden bis heute noch oft junge Männer für drei Monate als Mönche ordiniert. Indem sie nach dem Ablegen ihrer Mönchsroben oft zu Mitgliedern der Laienkomitees werden, die sich um die weltlichen Angelegenheiten der *Wat* kümmern, bleiben sie eng mit der Mönchsgemeinschaft verbunden. Als Laienführer bemühen sie sich manchmal auch darum, nichtbuddhistische Elemente aus der Alltagsreligion der Dorfgemeinschaft zu verdrängen (ebd. 2016: 163 und 2019: 4–5).

---

6 Eine Darstellung der Lebenswelt in den Dörfern des *Isaan* findet sich in Teil II, Kapitel 2.1, S. 68.

7 Im *Isaan* lebt eine christliche Minderheit (1 Prozent; meist Katholiken), die in den letzten Jahren auch durch missionierende evangelische Gruppen an Zuwachs gewinnt (Hutter 2019: 3).

Im Allgemeinen haben die *Wat* eine starke Ausstrahlung auf das Alltagsleben der Dorfgemeinschaft. Gerade auf dem Land erfüllen Mönche nicht nur religiöse, sondern auch erzieherische, beratende und seelsorgerische Funktionen. So dienen sie etwa als Anlaufstelle bei Streitigkeiten und fungieren als Ansprechpartner bei persönlichen oder familiären Problemen. Zudem werden sie teilweise der Heilkunde und Astrologie für fähig befunden, was ihnen gerade in der einfacheren Bevölkerungsschicht ein hohes Ansehen verschafft (ebd. 2016: 162–163). Wie wichtig Religion für das Alltagsleben ist, geht auch aus den Interviews mit Thailänderinnen hervor: Sie schätzen die Kompetenzen der Mönche und ihren Rat nicht nur bei besonderen Lebensereignissen, sondern auch bei alltäglichen Entscheidungen, für welche zum Teil auch die einigen Mönchen nachgesagten hellseherischen Fähigkeiten gefragt sind; so etwa zur Vorhersage eines günstigen Tages für ein bestimmtes Vorhaben oder eine Investition. In diesen auf das alltägliche Leben bezogenen religiösen Praktiken zeigt sich auch eine Verflechtung verschiedener Glaubensvorstellungen mit unterschiedlichen Wurzeln. So ist der Glaube an Schutzgeister aus vorbuddhistischer Zeit im Nordosten Thailands noch immer weiter verbreitet als in anderen *Theravāda*-buddhistischen Kontexten Südostasiens und prägend für das Weltbild vieler Menschen im *Isaan*. Der Geisterglaube hat in verschiedene alltagsreligiöse Praktiken Einzug gefunden – sei dies in buddhistische Rituale, die von Mönchen zum Verdiensterwerb durchgeführt werden, oder in Riten von Laien für die *Khwan* und die *Phi,* die bei praktisch jeder Gelegenheit ausgeübt werden können, um das Leben günstig zu beeinflussen (ebd.: 178–180). Dem lokalen Glauben nach handelt es sich bei den *Khwan* um im menschlichen Körper lebende Geistwesen, welche die Lebensenergie eines Menschen bestimmen. *Khwan*-Riten können anlässlich von Hochzeiten, Geburten oder auch bei einer Stellensuche durchgeführt werden, um die *Khwan* zu stärken und alles zu einem guten Gelingen zu bringen (ebd. 2019: 5). Insbesondere finden sie jedoch bei Krankheiten, Bedrängnissituationen und anderen persönlichen Krisen Anwendung, da solche Umstände auf die Abwesenheit der *Khwan* zurückgeführt werden. Nicht zuletzt können sich ausserhalb des Körpers befindende *Khwan* anderen Dorfbewohnern gefährlich werden (ebd. 2016: 179). Weiter stellen auch die bis weit über den *Isaan* hinaus bekannten *Phi* einen wichtigen Faktor der Alltagsreligion vieler Thailänder:innen dar. Dabei handelt es sich um externe Geister, die fast den ganzen Kosmos bewohnen und sich besonders gerne in Tempeln oder Bäumen aufhalten. Charakteristisch für den *Phi*-Kult ist, dass ihre als Geisterhäuschen bekannten Schreine von Laien und nicht etwa von professionellen Kultspezialisten mit Opfergaben versorgt

werden. *Phi* können mit Verstorbenen in Verbindung stehen und gelten als Wächter für Felder, Tempel oder Strassen. Einige von ihnen sind auch für die Fruchtbarkeit der Reisfelder und damit auch für das Wohlergehen der Dorfgemeinschaft verantwortlich. Trotz der Bedeutung der *Phi* in der Alltagsreligion predigen Mönche oft gegen die mit ihnen verbundenen Praktiken. Dabei geht es jedoch weniger darum, die Existenz der *Phi* infrage zu stellen, als darauf aufmerksam zu machen, dass die Macht des Buddhismus über jener der Geister steht (ebd.: 180).

Die wichtigsten Feste im Jahresverlauf Obwohl in Thailand die wichtigsten Feste im Jahresverlauf in einen buddhistischen Kontext eingebettet sind,[8] lassen sich in ihnen stets nichtbuddhistische und folkloristische Elemente auffinden (Hutter 2016: 180). Einige von ihnen hatten in ihren Ursprüngen auch gar keinen Bezug zum Buddhismus und wurden erst im Laufe der Zeit in diesen integriert. Das gilt sowohl für *Songkran*, das thailändische Neujahrsfest im April, als auch für das Lichterfest *Loi Krathong* im November (ebd.: 180–183).

Im *Isaan* zeigt der Festtagskalender zudem einige lokale Besonderheiten, welche die Nähe der Region zur Lao-Tradition und damit auch die Unterschiede zum zentralthailändischen Staatsbuddhismus unterstreichen. Ein Beispiel dafür ist etwa das *Vesakh*-Fest im Mai, das der drei zentralen Ereignisse im Leben Buddhas, seiner Geburt, seiner Erleuchtung und seines Eingehens ins Nirwana (Pāli *nibbāna*), gedenkt und damit – zumindest seit dem 19. Jahrhundert – das wichtigste Fest des *Theravāda*-Buddhismus markiert. Obwohl die drei Inhalte des Festes durch die Vereinheitlichung des Buddhismus inzwischen auch im Nordosten Thailands bekannt sind, findet das Fest dort tendenziell mit einem anderen Fokus statt. Indem es oft mit dem Gründungstag des Dorftempels verbunden wird, hat es weniger mit der buddhistischen Dogmatik als mit einem Volksfest zu tun. Ebenfalls im Mai findet mit *Bun Bang Fai* ein weiteres, für den *Isaan* wie auch Laos typisches Dorffest aus vorbuddhistischer Zeit statt, das für die Lebenswelt der Landbevölkerung gar relevanter als das *Vesakh*-Fest scheint. Das sogenannte »Raketenfest« wird zu Ehren des Dorfgeistes (Thai *Phi Ban)* gefeiert und zielt darauf ab, die Fruchtbarkeit der Natur und das Einsetzen des Monsunregens günstig zu beeinflussen. Dazu finden auf den Strassen karnevalsartige Umzüge – teilweise mit sexueller Symbolik – statt, wobei

8 Sowohl in Thailand als auch in Laos richten sich die Feste in der Regel nach dem Mondkalender. Abweichend ist *Songkran*, das thailändische Neujahrsfest, das auf den Beginn des Sonnenjahres auf Mitte April datiert wird (Hutter 2016: 180).

für den Festablauf insbesondere das Abschiessen phallusförmiger Raketen und Feuerwerkskörper charakteristisch ist (ebd. 2016: 181–182 und 2019: 6).

Während das Raketenfest mehrheitlich auf den Strassen gefeiert wird, finden die wichtigen *Theravāda*-Feste in den Dorftempeln statt. Dazu zählt auch *Asalha Bucha* im Juli, das an Buddhas erste Lehrrede an seine Jünger in *Sarnath* erinnert und den Beginn der dreimonatigen Regen- und Fastenzeit kennzeichnet, an deren Ende *Wan Ok Phansa* steht. Typisch für diesen Festtag im Oktober ist die Übergabe von neuen Roben an die Mönche während der sogenannten *Kathina*-Zeremonie.[9] Auch dieses buddhistische Fest wird im *Isaan* in Verbindung mit einem Naturfest gefeiert, das den Beginn der neuen landwirtschaftlichen Saison markiert. Es ist ein Wasserfest, an welchem Prozessionen mit Booten stattfinden, die mit Reis, Blumen und Kerzen beladen sind und unter anderem schädliche *Phi* vertreiben sollen, die sich während der Regenzeit angesammelt haben (ebd. 2016: 182–183).

Als typisches *Isaan*-Fest ist schliesslich auch *Bun Pha Wet* zu nennen, das zwischen Februar und März nach Abschluss der Ernte und vor der neuen Bestellung der Felder stattfindet. Insofern ist auch dieses Fest als Ausdruck einer agrarischen Religiosität zu verstehen, die im Laufe der Zeit in den Buddhismus integriert wurde. *Bun Pha Wet* wird von rund 83 Prozent der Bevölkerung des *Isaan* für das wichtigste Fest im Jahreskalender gehalten, gefolgt von der *Kathina*-Zeremonie (69 Prozent), der Verdienstübertragung durch Reisspenden an Mönche (28,5 Prozent) und dem gänzlich unbuddhistischen *Bun Ban Fai* (10 Prozent). Auffallend ist dabei, dass in Zentralthailand sehr populären *Theravāda*-Festen, so etwa *Vesakh*, *Asalha Bucha* oder *Maha Bucha* (im März), im Nordosten Thailands vergleichsweise keine grosse Wichtigkeit beigemessen werden (ebd.: 2019: 7–8).

Diesen Unterschieden zwischen dem *Isaan*- und dem zentralthailändischen Buddhismus wird in den Festtagskalendern in den Schweizer Tempeln jedoch kaum Rechnung getragen. Hier dominieren die in Zentralthailand wichtigen Feste, wobei diese im Rahmenprogramm in der Regel durch *Isaan*-Folklore und volksreligiöse Kultrituale angereichert werden.

---

9 In Tempeln, die unter der Schirmherrschaft des thailändischen Königshauses stehen, wie etwa auch das *Wat* in Gretzenbach, findet die Übergabe der Roben nicht primär durch Laien, sondern durch Angehörige der Königsfamilie statt. In der Schweiz genügen dabei auch diplomatische Vertreter.

3.2 Situative Faktoren

»Not lehrt beten«, besagt ein altes Sprichwort, das sich auch durch religionspsychologische Studien bestätigen lässt, die zeigen, dass es in der Regel als besonders bedrohlich, schwierig oder gravierend empfundene Situationen und Ereignisse sind, die unter Rückgriff auf religiöse Problemlösungsstrategien bewältigt werden (Pargament 1997: 187). Dies zeigt sich auch am Beispiel der untersuchten Thailänderinnen, wobei persönliches Leid in einigen Fällen den Anlass dazu gab, sich näher oder auf neue Weise mit religiösen Inhalten auseinanderzusetzen. Trennungen, Scheidungen und Todesfälle innerhalb der Familie wurden als einschneidende Sinnkrisen geschildert, die eine Neuausrichtung des Lebens erforderten. Dass diese Lebensereignisse auch religiöse Fragen aufwarfen, zeigt unter anderem die Geschichte von Lek. Über den Beginn ihres Interesses am Buddhismus erzählt sie:

> Eigentlich ich habe interessant wegen von wo kommen die Menschen. Warum ist so traurig die Menschen. Seit ich mein Kind gestorben war. Und mein Ex hat [neue] Freundin. Und als ich im Spital war, Kind im [Intensivstation]. […] Und ich bin alleine vor dem Fenster und ich habe gedacht, uh. Warum ist so schwer von drinnen? Niemand kann helfen. Seit [mein Sohn] gestorben war, ich habe ge[sucht] nach Antworten. (4A/565-574)

Gemäss Pargament (1997: 153) ist es umso wahrscheinlicher, dass ein Mensch auf Religion als Copinginstrument zurückgreift, desto grösser sein Bewusstsein für die Grenzen seiner Möglichkeiten ist. Insbesondere sensibel für die Wahrnehmung der Begrenzung der menschlichen Macht sind Personen, die sich, wie damals Lek beim Verlust ihres Sohnes, in akuten Krisen befinden, welche die menschliche Verletzlichkeit und Abhängigkeit von höheren Mächten praktisch erfahrbar machen.

»I cried everyday […], because I was so sad, I was just asking, why? Why does my life have to be like this?« (6A/432-434), erzählt auch Dim über die Zeit, in der sie entdeckte, dass ihr die Meditationspraxis und das *Chanting* als religiöse Copingaktivitäten dabei helfen können, einen Umgang mit ihren Problemen zu finden:

> Many things came up, but I'm lucky, because I do meditation, this one helps me a lot, chanting and meditation and makes me ok. Ok, even if I have 100 problems in my head, I try to sort it out. Which one, this that, you know… cool down, calm down. (6A/721-723)

Obwohl es im Falle von Lek und Dim herausfordernde Lebenssituationen und Krisen waren, die religiöse Glaubensvorstellungen und -praktiken bedeutsamer machten, heisst das nicht, dass Religion für sie nur angesichts biografischer Problemlagen wichtig ist. Viele religiöse Menschen sehen es als Selbstverständlichkeit, dass ihr gesamtes Leben durch transzendente Kräfte mitgestaltet wird, weshalb sie in ihrem Alltag auch stets mit diesen in Beziehung stehen (Pargament 1997: 155). So zeigt sich auch, dass für viele Thailänderinnen religiöse Bezüge nicht nur in akuten Krisen, sondern auch davor und danach eine nicht weniger wichtige Rolle in ihrem Alltag spielen.

3.3 Persönliche Faktoren

Neben den kulturellen und situativen Faktoren, die *religiöses Coping* wahrscheinlicher machen, spielt auch die persönliche Orientierung eines Menschen eine Rolle dabei, ob und inwiefern Religion als Problemlösungsstrategie herangezogen wird. In diesem Kontext ist es naheliegend, dass Religion für Menschen, die im Allgemeinen stärker in einen religiösen Kontext integriert sind, eher als Ressource verfügbar ist. Bisherige Studien haben gezeigt, dass dies insbesondere bei Minderheiten und Randgruppen der Fall ist (Pargament 1997: 143), da ihr Zugang zu Ressourcen im Allgemeinen beschränkter ist und ihnen somit im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Gruppen auch weniger Alternativen offenstehen (ebd.: 145–147). Dass die vorhandenen – oder aber auch die fehlenden – Ressourcen einen wesentlichen Einfluss auf die Art und Weise ausüben, wie Probleme bewältigt werden, zeigt sich in der vorliegenden Studie insbesondere in den Beispielen zweier Frauen, die ihre Schweizer Ehemänner und damit auch ihre zentralste Ressource im Umgang mit alltäglichen Schwierigkeiten aufgrund einer Scheidung resp. eines Todesfalls verloren haben. In beiden Fällen lässt sich feststellen, dass dieser Verlust zur Erschliessung neuer Ressourcen und damit zu einer Zunahme von innerethnischen Beziehungen geführt hat, die von beiden Frauen insbesondere im religiösen Kontext gesucht wurden.

Die Geschichte von Yai illustriert diese Feststellung besonders prägnant. Über ihr Leben mit ihrem verstorbenen Ehemann erzählt sie im Interview:

> Der erste Teil in unserem… in meinem Leben hier in der Schweiz, in Europa, ich war sehr viel auf Reisen, sehr viel eigentlich. Und wir benutzen Englisch. […] Und dann sind wir meistens in Amerika und reisen in Amerika. Schweiz-

> Amerika-Thailand. Immer so unser Zyklus. Hin und her. Ich habe nicht so viel Kontakt mit Thai-Leute, die ersten 15, 16 Jahre. (8A/116-121)

Zu ihrem tatsächlichen Lebensmittelpunkt wurde die Schweiz erst mit der Geburt ihres gemeinsamen Kindes, wonach sie auch damit begann, Deutsch zu lernen. Dabei bewegte sie sich zunächst in einem Umfeld, in welchem Freundschaften zu anderen Thailänderinnen keine grosse Rolle spielten:

> Ja, und dann haben wir viel zu Hause auch nur Deutsch und meine Umgebung ist auch Deutsch. So mein Deutsch war relativ… geht leichter im Vergleich zu andere Thai-Frauen. Die Thai-Frauen haben meistens zu Hause Thai und ich habe nicht so viel mit Thai-Leute zusammen. (8A/133-136)

Diese Situation änderte sich jedoch nach dem unerwarteten Tod ihres Ehemannes, wie Yai weiter schildert:

> Und dann ist mein Mann gestorben. Und mein Kind war damals fünf Jahre alt oder sechs Jahre alt und irgendwie, ich fühle mich, ich brauche eine Connection mit Thai-Leute. Ich fühle mich irgendwie mit dem Kind… und kein Mann und ich habe immer noch Geschäft. Also ich arbeite immer noch in unsere Geschäft. Und irgendwie zu viel für mich. Und dann habe ich zurück, irgendwie the root… irgendwie, die Thai-Leute. Und dann kam ich zum Tempel. The Thai-Temple in Bern. (8A/136-142)

Wie Yai andeutet und in Kapitel 4.2 (S. 258) noch näher ausgeführt wird, stellen Einsamkeit, Überforderung und Stress bei der Bewältigung des Alltags zentrale Probleme dar, für welche die befragten Thailänderinnen in religiösen Kontexten nach Lösungen suchen. Yai wurde dabei im *Dhammakaya*-Tempel in Arni (BE) fündig, wo sie nach dem Verlust ihres Ehemannes neue Kraft schöpfen konnte und auf Menschen traf, mit welchen sie sich verbunden fühlte: »Ich war, ich denke, fast 15, 16 Jahre war noch nie in solche Zeremonie oder mit dem Thai-Leute. Ich war so begeistert. Und diese Moment habe ich gefunden meine Gruppe, meine Tempel, meine Freundeskreis. Und das ist zehn Jahre her« (8A/151-153), erinnert sie sich. Die im *Wat* erlernte Meditationstechnik hat dabei ebenso zu einer Verbesserung ihrer Lebensqualität geführt wie die dort geknüpften Kontakte zu anderen Thailänderinnen:

> Wenn ich vergleiche heute, wenn ich heute mit meine Ruhe und meine Leute, mit Thai-Leute zusammen, heute bin ich mehr tief happy. Ja, sehr. Und früher habe ich immer, ich will nicht mit die Thai-Leute Kontakt machen, ich will nicht… wie heisst… unnötig. (8A/168-171)

Yais Schilderungen legen nahe, dass sowohl ihr Bedürfnis nach Freundschaften zu anderen Thais als auch ihr Interesse am Buddhismus erst mit dem Verlust ihres Ehemannes aufkamen. Auf sich alleine gestellt, sah sie sich gezwungen, sich umzuorientieren. Um die dafür notwendigen Ressourcen zu erschliessen, schien es für sie naheliegend gewesen zu sein, sich auf ihre thailändischen Wurzeln zurückzubesinnen, um sich ein Umfeld zu schaffen, in welchem sie angesichts der Verunsicherung durch ihre ungewohnte Lebenssituation Rückhalt und neue Perspektiven für ihre Zukunft finden konnte.

Dass die Zuflucht in einen religiösen Kontext und die Wahl von religiösen Copingstrategien unter anderem durch verlorene, fehlende oder nicht zufriedenstellende Alternativen begünstigt wird, zeigt sich auch im Fallbeispiel von Som, die ihren Alltag nach der Scheidung von ihrem Schweizer Ehemann neu organisieren musste. Um die Trennung zu verarbeiten, suchte sie zunächst einen Arzt auf, der ihr ein Medikament verschrieb. »Ich war Depression« (7A/255), erzählt sie im Interview. »Hab ich gedacht, was genau das Leben? Warum bin ich da, warum ist das passiert? Gibt immer nur Fragen« (7A/261-263). Die medikamentöse Behandlung brachte dabei jedoch nicht die erhoffte Linderung, wie sich Som erinnert:

> Ja, vielleicht die Tabletten haben mich bisschen beruhigt. Dass man nicht so viel denkt und in der Nacht schlafen. Weil ich konnte nicht in der Nacht schlafen. Nur das. Aber mit diese Medikament, habe ich vielleicht zwei, drei Mal genommen, habe gedacht, das bringt nichts. Nur müde, aber die Gedanken, ich denke immer noch. (7A/442-445)

Die Erkenntnis, dass Medikamente nicht genügten, um ihre Probleme zu lösen, führte sie schliesslich über die Empfehlung ihrer Schwester in einen Meditationskurs. »[Nach der] Meditation habe ich ruhig geschlafen« (7A/455), berichtet sie über diese positive Erfahrung, die sie motivierte, den Kurs weiterhin zu besuchen und mehr über die buddhistische Lehre zu erfahren: »Nachdem mehr Stunden, wo ich Meditation, hab ich mehr beruhigt und Konzentration wird immer besser, klar und verständlich, richtig. Wie man in die Schule geht, jahrelang, und dann man aha, ich verstehe jetzt meine Leben! Ich verstehe Karma!« (7A/420-423). Ereignisse im Sinne der buddhistischen Lehre der Tatenvergeltung als Konsequenz bisheriger Handlungen zu betrachten, verhalf Som dazu, einen klareren Blick auf ihre damalige Lebenssituation zu gewinnen. Ihre negativen Gedanken wichen dem Gefühl, das Leben und dessen Wendungen verstehen zu können, wodurch ihre Probleme nicht nur erklärbar,

sondern auch besser handhabbar wurden. »Seit ich Buddhist, ich fühle mich wie neue Frau« (7A/226-227), sagt Som über die neu gewonnene Lebensqualität. »Ich meine, ich fühle mich freundlich mehr als früher, geduldig mehr und mehr sympathisch und ja… neues Leben, ja« (7A/249-250).

Als Buddhistin hat sich Soms Blick auf ihr Leben verändert. Dass dieser durch religiöse Vorstellungen bedingte Perspektivenwechsel einen grossen Unterschied bei der Bewertung von Lebensereignissen machen kann, betont auch Kushner (1989: 27; zitiert in Pargament 1997: 193):

> Religion is not primarily a set of beliefs, a collection of prayers, or a series of rituals. Religion is first and foremost a way of seeing. It can't change the facts about the world, but it can change the way we see those facts, and that in itself can often make a difference.

Som ist nicht die einzige der befragten Thailänderinnen, die diesen Orientierungswechsel – der sich auch als Konversionsgeschichte deuten lässt – als tiefgreifende Veränderung beschreibt. In ihrer Wahrnehmung hat ihre neue Ausrichtung zu einer Transformation von biografischen Problemlagen, negativen Gedanken, Gefühlen und Charakterschwächen geführt und damit ihr Leben durchwegs positiv beeinflusst, was sie wiederum darin bestärkt hat, sich noch eingehender mit dem Buddhismus zu beschäftigen (siehe dazu weiter unten Kapitel 5.2.2.1, S. 285). An dieser Stelle soll Soms Beispiel jedoch vorerst der Verdeutlichung dienen, dass Religion nicht unbedingt das Copinginstrument der ersten Wahl sein muss und auch erst nach anderen, bereits gescheiterten Copingstrategien – hier konkret die medikamentöse Behandlung – überhaupt zu einer Option werden kann.

Wie Spiro (1982: 273) festhält, ist die Meditationspraxis oft ein Ausweg für Menschen, die alternativ auch die Unterstützung eines Psychotherapeuten in Anspruch nehmen könnten. *Religiöses Coping* kann im Falle der befragten Thailänderinnen aus verschiedenen Gründen attraktiver sein als die professionelle Hilfe einer Fachperson. Neben den persönlichen und kulturell bedingten Präferenzen und Einschätzungen bezüglich der Erfolgsaussichten einer Psychotherapie können auch Sprachprobleme, die Angst vor einer Stigmatisierung innerhalb der überschaubaren *ethnischen Kolonie* in der Schweiz oder aber auch die mangelnde Unterstützung des Ehepartners Faktoren darstellen, welche den Zugang zu alternativen Copingmöglichkeiten ausserhalb des religiösen Kontextes erschweren.

4 Motivationen für religiöses Coping

Nachdem die vergangenen Ausführungen darauf abgezielt hatten, Faktoren zu benennen, welche die Wahl von religiösen Copingstrategien begünstigen, richtet sich das Augenmerk im Folgenden auf die Frage, *wozu* sie darauf zurückgreifen. Welche Funktionen erfüllen thai-buddhistische Glaubensvorstellungen und Rituale für die untersuchten Akteurinnen? Oder besser: Mit welchen Erwartungen werden sie praktiziert? In den meisten Fällen sind sich die befragten Thailänderinnen nicht bewusst, dass ihre Zuwendung zur Religion mit migrations- und alltagsbezogenen Problemen in Beziehung steht. Insofern werden die Motive für *religiöses Coping* in den Interviews nur selten offen genannt. Vielmehr kommen sie latent zum Ausdruck und müssen aus dem biografischen Kontext rekonstruiert werden. Dabei zeigt sich, dass die religiöse Praxis der Frauen mit vielfältigen Absichten und Zielen einhergeht. Um deren Analyse zu strukturieren, unterscheide ich zwischen verschiedenen intrapsychischen und psychosozialen Motivationen. Wie sich im Folgenden immer wieder zeigen wird, schliessen sich diese nicht aus, sondern ergänzen sich wechselseitig.

4.1 Intrapsychische Motivationen

Im westlichen Kulturkreis ist die Ansicht weit verbreitet, dass der Buddhismus in seinem essenziellen Sinn keine Religion darstellt, sondern eher als eine kulturelle Lebensform oder weltliche Orientierung verstanden werden muss. Ob dem tatsächlich so ist oder nicht, ist für die vorliegende Studie jedoch nicht von Bedeutung. Viel wichtiger ist, ob er bestimmte Praktiken mit Referenz zu übermenschlichen Mächten enthält, die man sinnvoll – und unabhängig davon, wie synkretistisch oder volksreligiös sie sein mögen – als Religion betrachten und analysieren kann (Riesebrodt 2011: 327). Diese Praktiken sind im

Rahmen der vorliegenden Untersuchung insofern von Bedeutung, als dass sich in ihnen nicht nur die Hoffnungen und Erwartungen der Ausübenden, sondern auch die Versprechen der Religion widerspiegeln (ebd.: 332), die den religiösen Handlungen der untersuchten Akteurinnen Sinn verleihen und diesen auch als Motivation für *religiöses Coping* zugrunde liegen. Dieser Fokus auf religiöse Praktiken macht Religion quasi zu einem »Seismographen des Sozialen«, der Aufschluss darüber liefert, welches Unheil die untersuchten Akteurinnen durch bestimmte Rituale abwenden möchten, welche Krisen sie zu bewältigen haben, wofür sie sich Segnungen wünschen und wie ihre Vorstellungen vom ewigen Glück aussehen (ebd.: 337). Um die aus religiöser Theorie und Praxis begründeten Motivationen der untersuchten Akteurinnen systematisiert darzustellen, wird im Folgenden auf die Differenzierung des Religionswissenschaftlers Winston L. King (1964) zurückgegriffen. Er unterscheidet zwischen der *nibbanischen* (auf Nirwana fokussierte und vorwiegend durch Mönche vertretene) und der *kammischen* (auf den Erwerb religiöser Verdienste durch Laien ausgerichtete) Konzeption des Buddhismus, wobei diese durch den Anthropologen Melford E. Spiro (1982) um eine weitere, als *apotropäischer* Buddhismus bezeichnete Komponente, die sich auf die Abwehr von Unheil bezieht, erweitert wurde.[1] Die so entstandene Typologie erlaubt eine modellhafte Beschreibung der drei verschiedenen Buddhismuskonzeptionen, in welchen jeweils unterschiedliche religiöse Ziele und Praktiken hervorgehoben werden. Die damit einhergehenden Deutungen der buddhistischen Lehre sind gemäss Spiro als Antworten auf die menschlichen Bedürfnisse nach Orientierung und Hilfestellung zu verstehen. Dementsprechend sind darin auch alltagsreligiöse Praktiken enthalten, die sich nicht nur im Spannungsfeld zwischen den normativen Vorgaben der buddhistischen Lehre und der spezifischen Lebenswirklichkeit, sondern auch zwischen verschiedenen offiziellen und inoffiziellen Formen religiöser Praxis sowie zwischen Religiösem und Profanem verorten lassen (Mohr 2006: 23–24).

Die soeben erwähnte Differenzierung zwischen verschiedenen Ausprägungen buddhistischer Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken dient im Rahmen dieser Studie in erster Linie als heuristisches Instrument, durch welches sich verschiedene Motivationen hervorheben lassen, die jeweils durch unterschiedliche Schwerpunkte in der Religionspraxis gekennzeichnet sind. Im Rahmen der Feldforschung hat sich gezeigt, dass sich einige der

---

1 Die von Spiro (1982: 162–187) ebenfalls umschriebene *eschatologische Form* des Buddhismus findet im Rahmen der vorliegenden Studie keine Beachtung.

befragten Thailänderinnen dieser Unterschiede in der religiösen Praxis sehr bewusst sind und sie sich daher gezielt für oder gegen gewisse Praktiken entscheiden. Nichtsdestotrotz stellen *nibbanisch, kammisch* und *apotropäisch* motivierte Praktiken in der Realität gleichwertige Komponenten *eines* religiösen Systems dar und sind insofern auch nicht trennscharf voneinander abzugrenzen. Auch die an King (1964) und Spiro (1982) anknüpfende Forschung zeigt, dass die *kammische* Motivation von Laien sowohl als Bestandteil wie auch Voraussetzung für das *nibbanische* Ideal des Buddhismus zu verstehen ist und diesem somit nicht konträr gegenübersteht, wie es durch die Differenzierung der Autoren impliziert wird (Aronson 1979: 25). Im Folgenden werden die durch unterschiedliche Schwerpunkte in der Religionspraxis gekennzeichneten religiösen Ziele und Motivationen näher dargestellt.

4.1.1 Erlöschung des Selbst: Nibbanisch motivierte Praktiken

Nibbanisch motivierte Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken repräsentieren die normative Form des Buddhismus, die auf den historischen Buddha als Religionsstifter und die Niederschrift seiner Lehrreden zurückgeführt werden kann. Da sie als Referenzpunkt zur Beschreibung der *kammischen* und *apotropäischen* Religionspraxis dient, wird im Folgenden etwas näher auf die *nibbanischen* Aspekte des *Theravāda*-Buddhismus eingegangen.

Um das Ziel und die hinter *nibbanischen* Praktiken liegenden Motivationen zu verstehen, ist es zunächst erforderlich, die *Vier Edlen Wahrheiten*[2] und damit die zentralen Inhalte der buddhistischen Lehre (Pāli *dhamma)* zu betrachten. Insbesondere wichtig ist dabei die Prämisse, dass das Leben leidvoll ist und die Erfahrung von Leid (Pāli *dukkha)* für jeden Menschen unausweichlich ist; niemand kann sich den mit Geburt, Krankheit, Alter oder Tod verbundenen Schmerzen entziehen. Zeit seines Lebens wird der Mensch mit Verlust, Enttäuschung und Frust darüber konfrontiert, dass er nicht bekommt oder erreicht, was er sich wünscht. Auch freudvolle Ereignisse und Erfahrungen sind als leidvoll zu verstehen; sie stellen Illusionen dar, die darüber hinwegtäuschen, dass auch sie vergänglich sind und somit den Kern des Leids in sich tragen. Das heisst, dass Leid letztlich in allem zu finden ist, was dem Menschen

---

2 Für eine ausführliche Darstellung der *Vier Edlen Wahrheiten* (1. die Wahrheit über das Leiden, 2. die Wahrheit über den Ursprung des Leidens, 3. die Wahrheit über die Aufhebung des Leidens und 4. die Wahrheit über den Weg zur Aufhebung des Leidens) siehe u.a. Harvey 1990: 47–68; Strong 1995, Schumann 2000.

begegnet und wonach er im Laufe seines Lebens strebt. Leben ist somit per se Leiden und bleibt es so lange, wie der Mensch die Begierde hat, Teil dieser Welt zu sein und seine Augen vor dieser Wahrheit – und damit vor der Lehre Buddhas – verschliesst.[3]

Da Buddha von der Idee der Wiedergeburt ausgeht, endet das Leiden nicht mit dem Tod, der lediglich den Beginn eines neuen Lebens markiert. Um davon erlöst zu werden, wobei im buddhistischen Sinne von einer Erlöschung des Selbst (Pāli *nibbāna)* gesprochen wird, gilt es also nicht nur, sich zu Lebzeiten von den Leiden seiner Existenz zu befreien, sondern auch aus dem Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt (Pāli *samsara)* auszutreten. Innerhalb von *Samsara* lassen sich verschiedene Abstufungen von besseren und schlechteren Existenzen auffinden, die jeweils durch die *kammischen* Handlungen eines Lebewesens bestimmt werden. Gemäss dem Konzept des Karmas (Pāli *kamma)* führt jede willentliche Handlung – sofern sie nicht mit der rechten Absicht begangen wird – zu Konsequenzen, die je nach der moralischen Beschaffenheit der Tat gut oder schlecht ausfallen können. *Tham dii dai dii, tham tschua dai tschua* (Thaisprichwort für »man erntet, was man sät«), lässt sich das Gesetz der ethischen Kausalität etwa im populären thailändischen Sprachgebrauch umschreiben. *Kammische* Handlungen entfalten ihre Früchte jedoch nicht nur im aktuellen, sondern auch in künftigen Leben – was heisst, dass sie unweigerlich zu einer Wiedergeburt führen. Das *Kamma,* unabhängig davon, ob gut oder schlecht, hält den Menschen also in *Samsara* gefangen und stellt damit ein Hindernis auf dem Weg zu *Nibbāna* dar. Um den Kreislauf der Wiedergeburten zu durchbrechen, ist es erforderlich, die Ursachen des Leidens (Begehren, Hass und Verblendung) zu beseitigen und damit die Triebkräfte für *kammische* Handlungen zum Versiegen zu bringen (Spiro 1982: 36–44).

Im *Edlen Achtfachen Pfad* zeigt Buddha acht Handlungspraktiken auf, durch deren regelmässige Übung die endgültige Erlöschung erreicht werden kann.[4]

---

3 Ursprünglich hatte Buddha nur die Gier als Ursache des Leidens bezeichnet, später kam die Unwissenheit hinzu; ebenso findet man in Texten häufig eine Dreiheit von Leidensursachen: Begehren, Hass und Verblendung. Für eine ausführliche Darstellung der zweiten Wahrheit der Lehre Buddhas siehe u.a. Schumann 2000: 74–76.

4 Regeln 3–5 umfassen die Sittlichkeit (rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebenserwerb); Regeln 6–8 umfassen die Meditation (rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Konzentration; Regeln 1–2 umfassen Weisheit (rechte Ansicht und rechter Entschluss/Absicht). Sittlichkeit und Meditation umfassen die Mittel, Weisheit schliesslich das Ziel der Erlöschung. Für eine ausführliche Beschreibung des Edlen Achtfachen Pfades siehe u.a. Schumann 2000: 91–115; Spiro 1982: 44–53.

Dabei ist der von Buddha beschriebene Weg nicht etwa in verschiedenen Etappen zu bewältigen. Das heisst, dass die für das buddhistische Heilsziel erforderlichen Tugenden nicht nacheinander, sondern gleichzeitig und parallel zueinander erarbeitet werden müssen (Schumann 2000: 91). Zumal sich die zu entwickelnden acht Qualitäten jedoch gegenseitig bedingen, lassen sie sich, zumindest aus analytischer Perspektive, in drei übergeordnete Kategorien einteilen, die gemäss Spiro (1982: 44–53) als verschiedene Stadien auf dem Pfad der Erlöschung zu verstehen sind: Sittlichkeit, Meditation und Weisheit.

Das erste Stadium beinhaltet die Einhaltung der *Sittlichkeitsregeln* (Pāli *sīla)*, die, obwohl sie nicht als Verbote, sondern als Übungen formuliert sind, einen Verzicht auf schlechte Taten im Allgemeinen nahelegen. Besonders hervorzuheben sind dabei die fünf *Sīla*, welche die Basis für das tägliche Leben von Laienbuddhist:innen darstellen sollen und ein Abstandnehmen von Töten, Stehlen, sexuellem Fehlverhalten, Lügen und Rauschmitteln beinhalten. An besonderen Feier- und Vollmondtagen, wobei für einige der befragten Thailänderinnen auch *Wan Phra*, nach dem Mondkalender berechnete, wöchentliche Fasten- und Feiertage, sehr wichtig sind, werden die fünf *Sīla* auf acht bzw. zehn erhöht.[5] Für Mönche gilt ein weitaus umfassenderes Regelwerk.

Da jedoch auch gute Taten *Kamma* erzeugen und somit zu einer (wenn auch besseren) Wiedergeburt führen, garantiert die Einhaltung der Sittlichkeitsregeln für sich alleine keinen Fortschritt auf dem Weg zu *Nibbāna*. Gute Taten führen nur dann zu keinen Konsequenzen, wenn sie mit der rechten Absicht und damit aus *Weisheit* (Pāli *paññā)* begangen werden, die schliesslich das dritte Stadium buddhistischer Übung darstellt. Erreicht wird dieses durch das zweite Stadium der *Meditation* (Pāli *bhāvanā)*, die zur rechten Einsicht (Pāli *vipassanā)* in die Wahrheit des *Dhamma* führt.

Die *Vipassanā*-Praxis, oft auch Einsichts- oder Achtsamkeitsmeditation genannt, ist eine Technik, die Buddhas Lehre nicht über den Intellekt, sondern im Rahmen der meditativen Erfahrung praktisch erfahrbar macht. Die durch die Meditation geübte Verinnerlichung von *Vipassanā* soll ihre positive Wirkung in sämtlichen Lebensbereichen entfalten; sie führt zu unbewussten Verhaltensänderungen und intuitiven Handlungen im Sinne des *Dhamma* – und

5 Bei den acht *Sīla* kommen der Verzicht auf Essen zu verbotener Zeit, der Verzicht des Schlafens auf hohen Liegen, der Verzicht auf Unterhaltung und die Verschönerung des Körpers sowie eine Ausweitung auf den Verzicht auf sämtliche sexuelle Handlungen hinzu; bei den zehn *Sīla* ebenfalls die Ausweitung des Verzichts auf sämtliche sexuelle Handlungen und der Verzicht auf Gold und Zahlungsmittel (Spiro 1982: 45–47).

damit letztlich zur rechten Absicht, die die Entstehung von *Kamma* verhindert und somit den Weg zu *Nibbāna* eröffnet (ebd.: 44–56). Wie sich später zeigt, ist die *Vipassanā*-Meditation – neben anderen Formen der Meditationspraxis – bei einigen der befragten Thailänderinnen sehr beliebt, auch wenn sie oft aus einer anderen Motivation heraus begangen wird.

Die Idee der endgültigen Erlöschung des Selbst ist nicht weniger radikal als der Weg, der zu diesem Ziel führt. Das normative Ideal des Buddhismus übt damit einen hohen psychologischen Druck aus: Wer *Nibbāna* erreichen will, soll das irdische Dasein mit all seinen Aspekten ablehnen, sich aus der Welt zurückziehen und alle Verbindungen zu ihr aufgeben – und idealerweise Mönch (oder Nonne) werden.[6] Insofern erstaunt es kaum, dass diese Konzeption des Buddhismus für viele Menschen weder attraktiv noch praktikabel ist. Sie stellt eine aussergewöhnliche Form der Religion dar, die nicht für die breite Masse konzipiert, sondern nur einer kleinen, privilegierten Bevölkerungsschicht zugänglich ist. Für gewöhnliche Buddhist:innen ist weder ein Leben hinter Klostermauern noch das abstrakte *Nibbāna* ein erstrebenswertes Ziel. Viele von ihnen sind es gewohnt, in Armut zu leben – und eine religiöse Ideologie, die ihnen vorgibt, das Streben nach Wohlstand aufzugeben, ist letztlich nicht mit ihrer Lebensrealität kompatibel. Um ihren Bedürfnissen gerecht zu werden, ist eine ideologische Transformation erforderlich (ebd.: 65–73), auf die im Folgenden näher eingegangen wird.

4.1.2 Verbesserung der Lebensumstände: Kammisch motivierte Praktiken

Die *kammische* Konzeption des Buddhismus ist gemäss Spiro (1982: 66–70) als Konsequenz des hohen psychologischen Drucks der *nibbanischen* Ideologie zu verstehen, die nicht mit den Bedürfnissen von Laienbuddhist:innen kompatibel ist und insofern eine Umdeutung in eine weltlich orientierte Form des Buddhismus erfährt.[7] Viele Budhist:innen befinden sich nicht in der privilegierten Situation, um nach *Nibbāna* streben zu können – zumindest nicht un-

6 Frauen werden vom thailändischen *Sangha* nicht als Nonnen akzeptiert. Gemäss Kirsch (1985: 303–304) wird Frauen im Thai-Buddhismus im Allgemeinen kaum eine Chance zugestanden, sich spirituell weiterzuentwickeln. Da ihnen traditionell die Aufgabe der Kontrolle über den wirtschaftlichen und familiären Bereich zukommt, hat dies zur Annahme geführt, dass sie besonders tief in weltlichen Angelegenheiten verwurzelt sind.

7 Siehe dazu Spiro 1982: 73–91.

mittelbar. Viel wichtiger als die Auflösung ihres Daseins ist ihnen zunächst, ein gutes Leben zu führen, um optimale Voraussetzungen für eine Wiedergeburt zu schaffen, die es ihnen letztlich erlaubt, über ihre endgültige Erlöschung nachzudenken. In diesem Sinne liegt es also im Interesse gewöhnlicher Buddhist:innen, eine Statusverbesserung innerhalb *Samsara* anzustreben, indem sie gutes *Kamma* für eine bessere Wiedergeburt akkumulieren.[8] Damit profitieren sie im doppelten Sinne: Sie können sich längerfristig an *Nibbāna* annähern und kurzfristig zugleich die positiven Auswirkungen des *Kamma* geniessen. Die Motivation, sukzessive auf *Nibbāna* hinzuarbeiten, beruht dabei nicht zuletzt auf der Perspektive, ein sorgloses Leben voller Wohlstand, Glück und Gesundheit im Hier und Jetzt erfahren zu können – und sich dadurch letztlich auch zu vergewissern, dass die Erreichung von *Nibbāna* in greifbarer Nähe ist. Wie Spiro (1982: 81) bemerkt, wünschen sich dabei gerade Frauen häufig, als Mann wiedergeboren zu werden, um schliesslich als Mönch die Erlöschung des Selbst erreichen zu können. So meint etwa auch Lek im Interview: »Mein Wunsch ist, Mönch zu sein. […] Aber ich, ich bin nicht Mann« (4A/1617-1621). Eine Statusverbesserung innerhalb *Samsara*, was für Lek bedeutet, als Mann wiedergeboren zu werden, ist für viele Buddhist:innen ein wesentlicher Antrieb für die Religionspraxis. In ihrem Alltag machen sie weniger die Erfahrung, dass ihr Verlangen nach weltlichen Freuden zu Leid führt – vielmehr ist es die Nichterfüllung ihrer Bedürfnisse, die sich für sie leidvoll anfühlt. Wollen sie also die Ursachen ihres Leids beseitigen, so geht es für sie nicht um das Loslassen ihrer Begierden, sondern um deren Erfüllung und damit um ein glückliches Dasein in dieser Welt (ebd.: 66–73). Wie Spiro (1982: 73) festhält, ist dies für gewöhnliche Buddhist:innen weitaus attraktiver als Nibbāna: »Since Buddhism holds up the prospect of unlimited worldly pleasure in his future lives, it

8 Gemäss des *nibbanischen* Konzepts des Nichtselbst (Pāli *anattā*) gibt es in Bezug auf die Wiedergeburt keinen Tun-Ergehen-Zusammenhang. Das heisst, dass ein Mensch nicht selbst von den Früchten seiner Handlungen profitieren kann, da seine Existenz in keiner Weise mit seiner vorangegangenen verbunden ist. In diesem Sinne handelt es sich bei *anattā* um ein Konzept, dass in der *kammischen Konzeption des Buddhismus* ein Paradoxon darstellt: Warum sollte ich Gutes tun, wenn ich selbst nichts davon haben werde? Wäre es nicht attraktiver, rücksichtslos zu geniessen, wenn schliesslich jemand anders dafür leiden wird? Zur Lösung dieses Widerspruchs existieren eine Vielzahl von teilweise auch vorbuddhistischen Vorstellungen darüber, welche Art der Verbindung zwischen verschiedenen Wiedergeburten gegeben ist. So ist unter anderem auch unter Buddhist:innen der Glaube an eine unsterbliche Seele oder die Idee einer moralischen Kontinuität des Menschen verbreitet (Spiro 1982: 84–91).

is more likely that, for him, salvation would consist in the perpetuation of the cycle of rebirth, rather than its extinction.«

Um eine bessere Wiedergeburt zu erreichen, können Laienbuddhist:innen jedoch nur teilweise auf die bisher umschriebenen Praktiken zur Erreichung von *Nibbāna* zurückgreifen, die auf eine Auslöschung von *Kamma* abzielen. Vielmehr wird positives *Kamma* von Laien explizit gewünscht, weshalb es bei den von ihnen ausgeübten *kammisch* motivierten Praktiken in erster Linie um die Erarbeitung religiöser Verdienste geht (ebd.: 92–93). Handlungen zum Verdiensterwerb (Pāli *puñña-kamma;* Thai *tham bun)* nehmen im Leben der Laien eine zentrale Rolle ein, wobei sich in ihnen auch die Hingabe widerspiegelt, mit welcher Mönche verehrt werden (Hutter 2016: 163). Sie zu unterstützen, gilt als besonders verdienstvoll und insofern als effektiver Weg, sich das eigene Wohlergehen zu sichern (Spiro 1982: 109). Der Erwerb von Verdiensten, *tham bun* (Thai für »Gutes tun«), wird von der Mehrheit der Buddhist:innen als ihre wichtigste religiöse Aufgabe betrachtet (ebd.: 111). Verdienste ermöglichen es ihnen längerfristig nicht nur, *Nibbāna* zu erreichen, sondern haben auch mittel- und kurzfristig positive Auswirkungen auf ihre Widergeburten und ihr jetziges Leben – und tragen damit unmittelbar zur Verbesserung ihrer Lebensumstände bei. Gemäss Spiro (1982: 94) gibt es drei Wege, um religiöse Verdienste zu erwerben, die jeweils unterschiedlich attraktiv sind, um *Kamma* zu akkumulieren.

Sittlichkeitsregeln (Pāli sīla) Ein moralisches Leben in Einklang mit den fünf, acht oder zehn Sittlichkeitsregeln zu führen, ist ein Weg, der als verdienstvoll gilt. Die Motivation, sich in der Einhaltung der *Sīla* zu üben, ergibt sich jedoch gemäss Spiro (1982: 99) nicht primär aus der Belohnung in Form von guten Verdiensten, sondern eher aus der Angst vor den Konsequenzen des schlechtem *Kamma,* das im Falle einer Nichteinhaltung generiert wird.[9] Obwohl die *Sīla,* wie später ersichtlich wird, einigen der befragten thailändischen Buddhistinnen besonders wichtig sind, gelten sie im Allgemeinen nicht als Mittel der ersten Wahl, um religiöse Verdienste zu erwerben. Da sich kaum ermessen lässt, wie viel gutes *Kamma* man durch das Unterlassen einer moralisch schlechten

---

9 Gemäss der *kammischen* Konzeption des Buddhismus kann negatives *Kamma* durch gute Taten kompensiert und neutralisiert werden. Auch diese Umdeutung ist gemäss Spiro (1982: 120–124) als Konsequenz des hohen psychologischen Drucks der *nibbanischen* Lehre zu verstehen. Gemäss dieser kann bereits eine schlechte Tat für eine Wiedergeburt massgebend sein.

Tat akkumulieren kann, stellt die Einhaltung der *Sīla* weder eine effektive noch eine psychologisch befriedigende Methode dar, um nach einer besseren Wiedergeburt zu streben (ebd.: 103). Insofern ist die Praxis der Freigiebigkeit für viele Buddhist:innen besonders wichtig.

Freigebigkeit (Pāli dāna) Das Spenden von Almosen an Mönche stellt für die meisten Buddhist:innen das zentrale Mittel zum Erwerb religiöser Verdienste dar. Gemäss Spiro (1982: 103–113) ist die Ausübung der Freigebigkeit in mehrfacher Hinsicht attraktiver als die Ausrichtung auf die Sittlichkeitsregeln. Im Gegensatz zur Einhaltung der *Sīla* ist die *Dāna*-Praxis leichter zu quantifizieren, da die damit verbundenen Taten konkret fass- und zählbar sind. Die Wichtigkeit von *Dāna* wird von Mönchen immer wieder hervorgehoben, ebenso wie die Belohnungen, die sich daraus ergeben: Wer gibt, darf unter anderem mit einem langen Leben, Wohlstand, Ehre und Respekt rechnen. Das Spenden von Almosen entfaltet seine positiven Auswirkungen insbesondere dann, wenn es öffentlichkeitswirksam und grosszügig praktiziert wird. Dass die *Dāna*-Praxis mit einem Prestigegewinn der Ausübenden einhergeht, äussert sich auch in den *Wat* in der Schweiz, wo Mönchen an Zeremonien sogenannte Geldbäumchen dargeboten werden, die zuvor von Laien mit Banknoten geschmückt wurden. Da dies im öffentlichen Raum nicht unbeobachtet passiert, werden Tempelbesucher:innen unter Umständen auch über ihre religiöse Motivation hinaus zur Grosszügigkeit animiert – was von einigen Thailänderinnen und deren Ehemännern sehr negativ wahrgenommen wird (siehe dazu weiter unten Kapitel 5.2.2.2, S. 300). Kritisiert wird nicht nur der soziale Druck, der mit der *Dāna*-Praxis einhergeht, sondern auch, dass sie in erster Linie auf die Verbesserung des materiellen und sozialen Status abzielt, ohne dabei eine spirituelle Transformation der Innenwelt und eine Verbesserung des Charakters zu verlangen. Insofern wird *Dāna* von einigen als mechanischer Akt des Gebens verstanden, der im Grunde keine intrinsische Motivation beinhalten muss, ein guter Mensch zu sein. Auch wer sich nicht an die moralischen Verpflichtungen der *Sīla* hält, kann dadurch vorgeben, eine gute Buddhistin oder ein guter Buddhist zu sein, wie Heinrich etwa im Interview meint:

> Eines muss ich dir sagen und da pflichtet mir Nüng bei. Das hat man in der Schweiz auch lange gesagt, […], die grössten Gauner sind in der Kirche zuvorderst. Das ist [im Tempel] auch so. Viele Frauen dort, ja, die haben es einfach nötig, dorthin zu gehen, um ihr Gewissen zu beruhigen. Sag ich jetzt mal. Es hat sehr viele dort. (5A/1019-1022)

Obwohl *Dāna* als Freigebigkeit grundsätzlich alle Formen des Gebens einschliesst, ist die Praxis für die meisten der befragten Buddhistinnen klar mit Aktivitäten im religiösen Bereich verbunden. Som erklärt:

> Das ist ein Glaube. Weil, die Mönch hat keine Monatslohn. Er, seine Aufgaben ist, es muss die Buddhist-Bibel einfach weitergeben. Und er darf nur das machen. Ok, er darf schon kochen, wenn er muss kochen, aber unsere Aufgabe, das ist das verteilen, unsere Essen. Also das gehört zu Religion, dass wir teilen unsere Sachen. Nur wenn man gern, muss nicht sein. Und mit die Glauben heisst, dass wir, wir werden nicht verhungern in die Zukunft, wir haben etwas gegeben, [...], man teilt Sachen, Essen oder Medizin oder also Geld ist auch wichtig für Strom oder Sachen, wo er braucht. (7A/379-386)

Traditionell gilt die Unterstützung von Mönchen durch Essens- oder Geldspenden, an den Unterhalt eines *Wat* beizutragen oder einer Buddha-Statue Blumen darzubringen, als besonders verdienstvoll. Die Rettung von Tieren, Almosen an Bedürftige zu verteilen oder Alte und Kranke zu unterstützen, wird hingegen oft nicht als *Dāna* betrachtet oder bringt, wenn überhaupt, nur wenig Verdienste (Spiro: 1982: 108–109). In Thailand und anderen *Theravāda*-Ländern gibt es eine klare Hierarchie von verschiedenen Tätigkeiten, die in unterschiedlichem Ausmass als verdienstvoll gelten:

> The feeding of a hundred dogs is equivalent in merit to the feeding of one human being; the feeding of a hundred laymen is equivalent to the feeding of one novice; the feeding of a hundred novices is equivalent to the feeding of one ordinary monk; and so on. (Ebd.: 109)

Die Unterstützung von Mönchen nimmt insbesondere in den Dörfern im *Isaan* einen beachtlichen Teil der Freizeit und des Einkommens von Laien ein (Keyes 2014: 14). Essensspenden werden Mönchen nicht nur an gewöhnlichen Tagen, sondern bei praktisch allen wichtigen Ereignissen im individuellen und kollektiven Leben dargebracht: Verlobungen, Hochzeiten, Beerdigungen, Initiationen, Feiertage, Hauseinweihungen, Ferienreisen – kurzum: immer dann, wenn man sich Glück für ein bestimmtes Vorhaben wünscht und mögliches Unheil abwenden will. Darüber, wie viel man in *Dāna* investieren soll, herrschen unterschiedliche Ansichten. Som ist etwa davon überzeugt, dass es sich relativ zum Einkommen verhalten sollte:

> Ich habe Nebenjob mehr und da habe ich gedacht, ich spende bisschen mehr. Weil ich denke, dass ich Nebenjob bekommen, ist auch eine Glücks-

> sache. […] Ich kann sagen für mich selber, ob jemand glaubt oder nicht, aber für mich, ich habe erlebt. Und dann mein Gefühl sagt, je mehr ich etwas Gutes bekomme, ich spenden auch mehr. Nicht immer gleich, weil ich bekommen mehr, ich geben mehr. (7A/398-405)

Grundsätzlich gilt es als angebracht, so viel zu geben, wie man sich leisten kann – im Falle der von Spiro untersuchten Buddhist:innen in einem Dorf in Burma umfasste dies in der Regel ein Viertel ihres Einkommens (ebd.: 109–110).

Im *Theravāda*-Buddhismus ist jeder Mensch selbst für sein spirituelles Wohl verantwortlich. In diesem Sinne ist es im Grunde auch nicht möglich, *Kamma* auf andere Personen zu übertragen, um sie damit zu unterstützen. Die Vorstellung, dass *Kamma* geteilt und auf andere Menschen oder Verstorbene transferiert werden kann, ist jedoch unter den befragten Thailänderinnen – und auch darüber hinaus – trotzdem weit verbreitet. Üblicherweise wird hierfür auf die Hilfe von Mönchen zurückgegriffen, die im Gegenzug für *Dāna* religiöse Texte rezitieren, wobei das daraus entstehende *Kamma* auf die gewünschten Personen übertragen wird (ebd.: 124–125). Dass Rituale für Verwandte, Bekannte und Verstorbene ausgeführt werden, liess sich während der Feldforschung häufig beobachten. *Gruuad naam* (Thai für »Wasserlibation«), wie ein unter Thais besonders populäres Ritual heisst, wird in den *Wat* in der Schweiz regelmässig praktiziert. Während ein Mönch – in Gretzenbach für eine festgelegte Spende von 30 Franken – bestimmte Verse rezitiert, giesst die am Ritual beteiligte Frau, teilweise auch mehrere oder ganze Familien, Wasser von einem Gefäss in ein anderes, das anschliessend vor dem Tempel auf einer Wiese vergossen wird.[10] Verschiedene Thailänderinnen haben mir erklärt, dass dieses Ritual im Grunde nicht buddhistisch sei.[11] Als Laien, die in der Regel keine Erklärung für den Ursprung und die Funktionsweise solcher Rituale haben, ist ihnen jedoch meist nicht bewusst, dass *gruuad naam* in einem Widerspruch zur Karmatheorie steht. Anders verhält es sich bei den Mönchen. Üben diese das Ritual aus, dann meist nicht, weil sie tatsächlich der Überzeugung sind, dass *Kamma* auf andere Personen übertragen werden kann. Vielmehr anerkennen sie die Wichtigkeit solcher spirituellen Handlungen für Laien, die dadurch Erleichterung erfahren und schliesslich

---

10 Kenneth E. Wells (1975: 119–121) nennt dieses Ritual »Truad Nam« und bietet eine englische Übersetzung der rezitierten Textpassagen.

11 Insofern kann *gruuad naam* zu den *apotropäisch* motivierten Praktiken gezählt werden.

vom *Kamma* profitieren, das sie durch ihr Mitgefühl für andere Lebewesen gewonnen haben (ebd.: 125–126).

Meditation (Pāli bhāvanā) Die Meditationspraxis stellt für viele Buddhist:innen den Königsweg zu *Nibbāna* dar (Spiro 1982: 94–95) und ist insofern eine Praktik, die bis zum Aufkommen buddhistischer Erneuerungsbewegungen gegen Ende des 19. Jahrhunderts ordinierten Mönchen vorbehalten blieb. Obwohl die Meditation im Laufe der Zeit, so etwa durch die thailändische Waldtradition oder die *Dhammakaya*-Bewegung, auch bei Laien an Attraktivität gewonnen hat, pflegen sie mehrheitlich jedoch noch immer einen auf Tempel und Rituale fokussierten Buddhismus, der auf den Erwerb von Verdiensten ausgerichtet ist (Baumann 2002: 56–57). Nichtsdestotrotz spielt die Meditation für einige der befragten Thailänderinnen eine sehr wichtige Rolle.[12] In den Interviews wurden dabei insbesondere die unmittelbar erfahrbaren Auswirkungen auf das gesundheitliche Wohlbefinden angesprochen, weshalb im Folgenden im Kontext *apotropäisch* motivierter Praktiken näher darauf eingegangen wird.

4.1.3 Abwehr von Unheil: Apotropäisch motivierte Praktiken

Im Kontrast zur *apotropäischen* Konstruktion des Buddhismus zeigt sich, dass *nibbanische* und *kammische* Handlungspraktiken trotz ihres unterschiedlichen Fokus nicht als Gegensätze zu verstehen sind. Beide haben die Ursachen von Leid und deren längerfristige Beseitigung als Gegenstand, bieten jedoch keinen sofortigen Ausweg aus leidvollen Erfahrungen im Diesseits. Um *Nibbāna* oder eine Statusverbesserung innerhalb *Samsara* zu erreichen, ist jede:r Buddhist:in auf sich alleine gestellt – er oder sie kann nicht auf die Hilfe eines Gottes oder höherer Mächte zurückgreifen. Anders verhält es sich hingegen mit *apotropäischen* Praktiken. Sie erheben nicht den Anspruch, den Ursprung von Leid beseitigen zu können, vermögen jedoch die unmittelbaren Symptome des Leidens im Hier und Jetzt zu lindern. »Ja, es ist vieles besser geworden« (3D/81-82), sagt etwa Noi über ihre Lebenssituation, nachdem ein Mönch die Ursachen ihrer Schwierigkeiten erkannt und ihr eine einschlägige Lösung dafür offenbart hat:

12 Nichtsdestotrotz ist unter Laienbuddhist:innen die Ansicht weit verbreitet, dass auch die Meditation verdienstvoll ist und sich positives *Kamma* aus ihr gewinnen lässt (Spiro 1982: 94–95).

> Als ich geboren wurde, habe ich [Sanya] geheissen. Diesen Namen haben mir meine Eltern gegeben. Ich hatte ein schlechtes Leben, viele Probleme. Und dann bin ich mit einer Kollegin zum Mönch gegangen. Er hat gesagt, dass mein Name nicht zum meinem Geburtsdatum passt. Irgendein Konsonant oder ein Vokal, ich weiss es nicht mehr. Er hat gesagt, um mein Leben zu verbessern, muss ich meinen Namen wechseln und er hat mir ein paar vorgeschlagen und ich habe ausgewählt. Ja, meine Eltern haben nicht geschaut, als sie mir meinen Namen gegeben haben, sie haben keinen Mönch gefragt. (3D/76-82)

Im Zentrum *apotropäischer* Praktiken, wie etwa jener der numerologischen Analyse des Namens, der Noi ihren neuen Vornamen verdankt, steht die Bewältigung von sämtlichen Problemen, Bedrohungen und Gefahren, die mit dem gegenwärtigen Dasein des Menschen in dieser Welt verbunden sind; sei dies der Umgang mit dem Verlust von Angehörigen, Armut, Krankheiten, Dürren oder Unglück im weiteren Sinne, das sowohl durch Menschen als auch übernatürliche Mächte wie Geister und Dämonen verursacht werden kann. Dem Buddhismus wird dabei durch eine Umdeutung seiner normativen Konzepte und die Integration von vorbuddhistischen Glaubensvorstellungen die Kraft zugeschrieben, als magischer Schutzschild zur Abwehr von Unheil dienen zu können (Spiro 1982: 140–144). Indem *apotropäische* Praktiken Mittel zur Verfügung stellen, um leidvolle Erfahrungen unmittelbar bekämpfen zu können, erfüllen sie eine psychologische Funktion, die als Antwort auf das Bedürfnis nach Hilfe und Schutz verstanden werden kann. Sie dienen dem Umgang mit innerem und äusserem Stress, mit welchem Menschen in ihrem Alltagsleben immer wieder umzugehen haben.

Bevor sich Unheil durch das Konzept des *Kamma* erklären liess, waren es gemäss vorbuddhistischen Glaubensvorstellungen Dämonen, Geister und andere übernatürliche Wesen, die das individuelle wie auch kollektive Schicksal der Dorfgemeinschaft mitgestalteten. Sie haben ihre Bedeutung auch mit der zunehmenden Verbreitung des Buddhismus nicht verloren; vielmehr wurden sie in diesen integriert, wenn auch der höheren Macht Buddhas untergeordnet (ebd.). Dass mythische Vorstellungen einen festen Platz innerhalb des Buddhismus haben, zeigt auch Nois Antwort auf die Frage, ob sie sich als gläubig bezeichnen würde oder nicht:

> Ja und nein. Ich glaube, aber nicht immer. Ich bin immer so, wenn ich ein Problem habe, dann analysiere ich zuerst. Und wenn ich keine Erklärung finde, dann muss ich glauben. So sind wir Menschen, wir wollen eine Erklärung.

> Manchmal lacht mein Mann, wenn ich sage, mir ist das und das passiert, weil ich in einem früheren Leben Fehler gemacht habe. Mein Mann sagt dann, du kannst denken, dass es nicht so ist, es gibt eine andere Erklärung. Aber das ist, was unser Buddha gesagt hat, es kommt alles zurück, egal, ob gut oder schlecht. Ein Mönch im *Wat* in Thailand hat es mir erklärt, ich war Nonne. Ich war in einer Krise und bin mit meinen Freundinnen gegangen. Wir haben Weiss getragen, kein Parfum, keine Seife, kein Schmuck. Einfach ruhig, keine Ablenkung. Ich weiss nicht mehr für wie viele Tage. Wir haben meditiert draussen. Plötzlich hat mir etwas in den Fuss gebissen. Ich denke es war eine grosse Ameise, ich hatte starke Schmerzen, aber ich habe die Augen nicht geöffnet, weil ich Angst hatte, mein Bein zu sehen. Ich dachte es ist geschwollen, es tat so weh. Später habe ich die Augen geöffnet und da war einfach nichts! Ich habe es nicht verstanden, warum es so weh tat. Ich habe es dem Mönch erzählt und er hat gesagt, das ist ein Geist von einem verstorbenen Feind. Du hast ihn in deinem früheren Leben kaputt gemacht. Jetzt musst du beten und um Verzeihung bitten. (3C/48-64)

Besonders hervorzuheben ist hierbei, dass nicht etwa Noi selbst den Biss auf den Geist eines Feindes zurückführte, sondern es ein Mönch war, der ihr dieses vorbuddhistische Erklärungsmodell anbot. Dass auch Mönche nicht frei von volksreligiösen Glaubensvorstellungen sind, zeigt letztlich, dass die Trennung zwischen der *nibbanischen,* der *kammischen* und der *apotropäischen* Konzeption des Buddhismus eher analytischer Natur ist, als dass sie verschiedene Typen von Buddhist:innen beschreiben. Nois Zitat zeigt, dass auch übernatürliche Kräfte einen Bestandteil buddhistischer Glaubensvorstellungen darstellen können, wobei unter Buddhist:innen sehr unterschiedliche Vorstellungen darüber vorzufinden sind, wie sich diese durch die Macht des Buddhismus beherrschen lassen. So sind einige der befragten Thai-Frauen etwa der Überzeugung, dass Buddha eine schutzbringende Kraft besitzt, die in allem enthalten ist, was direkt oder indirekt mit ihm in Verbindung steht. Oft wird die Fähigkeit, Unheil abzuwehren, nicht nur Buddha selbst, sondern auch charismatischen Mönchen zugeschrieben. Som erzählt hierzu:

> Bei Buddhist man glauben, es gibt so den Mönch, wo Jahre Meditation und gibt dir eine Glücks[bringer], egal ob etwas Kleines, muss nicht Buddhist Figur sein, er gibt dir ein Gute und behaltest du. Weisst du, vielleicht [et]was passiert oder so und dann sagst du, ja ok, ich glauben, mitnehmen. Das ist wie eine Schicksal, wo er weiss, [du] muss behalten. Und viele Leute möchten dich [zum Beispiel] erschiessen, was passiert, Kugel kommt nicht raus oder

so Sachen. Ja, es gibt. Es gibt solche Sachen, muss man einfach glauben und Respekt. (7A/978-983)

In ihrem Auto sichert sie sich daher gleich mehrfach vor Unfällen ab. Um ihren Rückspiegel hängt eine *Mala*, eine buddhistische Gebetskette, und auf dem Armaturenbrett sind diverse Andachtsbilder mit dem Abbild Buddhas, aber auch von verschiedenen Mönchen befestigt. »[Das sind] meine zwei Buddha-Heilige. Beide sind gestorben. Eine ist meine Lehrer, Meister« (7A/990-991), erklärt sie und ergänzt: »Ich hab [sein] Foto zu Hause, in Auto, in meine Portemonnaie, überall. Ich meine, [er] ist wie eine Gott. Weil er hat mir neue Leben gegeben [durch die] Meditation« (7A/1010-1011).

Buddhistische Tätowierungen, Amulette und Talismane Schutz- und Heilpraktiken dieser Art sind mit der Überzeugung verbunden, dass alles, was Buddha repräsentiert, eine besondere Macht besitzt, und das Leben durch *Kamma* unmittelbar zu beeinflussen ist (Spiro 1982: 147). In diesem Kontext sind in Südostasien auch sogenannte Yantra-Tätowierungen (Thai *sak yant)* populär. Traditionell werden die sakralen geometrischen Figuren und Pāli-Texte von Mönchen in bestimmten *Wat* mit einem Bambusstab in die Haut gestochen. Dem Volksglauben nach besitzen sie nicht nur eine magische Schutzfunktion, sondern sollen ihren Träger:innen auch Glück und besondere Kräfte verleihen.

Um Schaden von sich abzuwenden, sind unter den befragten Frauen jedoch vor allem Amulette und Talismane verbreitet, die, wie Som bereits erklärte, von charismatischen Mönchen für Spenden verschenkt werden. Über ihre Buddha-Statue, die ihr im Auto als Glücksbringer dient, sagt sie: »Eine Figur ist wie eine dankbar von der Buddha, ein Glückwunsch oder eine Schutzengel, sagt man. Und [für] diese Buddha haben ich spenden Geld, ich habe 100 Franken spenden eine Tempel« (7A/942-944). Dass solche Gegenstände – neben Buddha-Statuen können dies auch Tücher, Bücher oder Andachtsbilder sein – nicht nur aufbewahrt, sondern mit grossem Respekt behandelt und in der Wohnung entsprechend inszeniert werden, konnte ich bei einigen meiner Interviewpartnerinnen beobachten. Zu besonderen Gelegenheiten bieten sie ihnen auch *Dāna* in Form von Blumen, Nahrungsmitteln und Räucherstäbchen dar. »Das ist auch eine Schutz. Dass du nie vergessen, […] eine Glas Wasser […] geben, nie vergessen, musst immer dankbar [sein] und nicht vergessen, [etwas Gutes zurück] machen« (7A/1014-1016), sagt Som dazu.

Dāna, durch Mönche rezitierte Verse und persönliche Gelübde Die meisten Thailänderinnen waren sich einig, dass Rituale weitaus wirksamer und verdienstvoller sind, wenn Mönche in deren Ausübung involviert sind. Schutz vor Unglück und Gefahr bietet dabei nicht nur das ihnen dargebrachte *Dāna*, sondern auch die von ihnen rezitierten Verse aus dem Pāli-Kanon (Spiro 1982: 144). Auch bei *gruuad naam*, dem Ritual zur Verdienstübertragung auf andere Personen, wird dem Gebet eine besonders kraftvolle Wirkung zugeschrieben, weshalb Laien letztlich auf Mönche angewiesen sind, um effektiven Schutz zu erhalten. Über die Anwendungsgebiete dieses Rituals erzählt Noi:

> Das ist das, was wir glauben, wenn etwas passiert, was wir nicht ändern können, dass es mit dem letzten Leben zu tun hat, dass wir da einen Fehler gemacht haben. Man geht zum Mönch, um essen zu geben und dann machen *gruuad naam*. […] *Gruuad naam* ist nicht nur eine Zeremonie für liebe Leute, zum Beispiel für die Eltern oder Grosseltern. Auch für Feinde, damit das vorbeigeht. Es muss nicht nur ein Mensch sein, es kann auch ein Tier sein. Zum Beispiel, wenn man plötzlich von einem Hund gebissen wird. Dann glauben wir auch, dass wir im letzten Leben nicht gut zu diesem Tier waren und deshalb gebissen wurden. Wir bitten um Verzeihung und hoffen, dass es aufhört. (3D/18-28)

Auch wenn *gruuad naam* traditionellerweise ein Ritual darstellt, das im *Wat* im Beisein von Mönchen praktiziert wird, ist Noi überzeugt, dass es auch dann wirksam ist, wenn sie es zu Hause alleine ausübt:

> Die Mönche […] sagen, dass es keine Wirkung hat, das zu Hause zu machen, weil ich kann nicht beten wie sie. Ich glaube aber, dass es trotzdem funktioniert. Ich gebe Verstorbenen auch Essen. Manchmal mache ich Kaffee und wenn ich weiss, mein Schwiegervater hatte diesen Kaffee gerne, ich mache auch für ihn. Oder wenn ich koche, dann mache ich auch für sie. Ich habe eine Buddha-Statue zu Hause und stelle Teller dort hin. Unser Glauben ist, dass die Verstorbenen das dann bekommen. […] Ich zünde auch Stäbchen an. Drei für Buddha, eines für Verstorbene. Ich mache es in der Wohnung, stelle es nachher aber auf den Balkon, weil es stinkt. (3C/23-32)

Wie das Beispiel zeigt, ist Noi zur Ausübung *apotropäischer* Handlungspraktiken nicht auf Mönche als Ritualspezialisten angewiesen. Die Legitimität ihrer Handlungen begründet sich nicht durch die Autorität von Mönchen, sondern beruht auf ihren individuellen Glaubensvorstellungen. Insofern sind *apotropäische* Praktiken als Ausdruck persönlicher Religiosität zu betrachten, wo-

bei unter Religiosität »die subjektive Aneignung und Ausdeutung von Religion im Spannungsfeld traditioneller Deutungsrepertoires und subjektiver Erfahrungen« (Riesebrodt 2011: 328) verstanden wird. Die damit einhergehenden Glaubensvorstellungen und -praktiken sind als Ausdruck der Selbstermächtigung und Emanzipation von der Autorität buddhistischer Mönche zu betrachten und können in verschiedenen Lebenssituationen Zuflucht, Hilfe und Beistand bieten. So hat sich Noi etwa immer wieder höheren Mächten zugewandt, um im Rahmen eines Gelübdes um die Erfüllung eines persönlichen Wunsches zu erbitten:

> Früher habe ich das viel gemacht, einfach, wenn ich mir etwas wünsche. Dann habe ich gebetet und versprochen, dass wenn ich es bekomme, werde ich dem Mönch Essen bringen oder dem Geisterhaus eine Flasche Whiskey oder drei Mal ums Wat tanzen. Zum Beispiel als ich zurück zu meinem Freund wollte. Aber das hat nicht funktioniert. (3D/39-42)

Wie bereits erwähnt, ist die tatsächliche Wirksamkeit solcher Rituale für *religiöses Coping* nicht zentral. Vielmehr geht es um die psychologische Erleichterung, auch in scheinbar ausweglosen Situationen handlungsfähig zu bleiben. Noi meint dazu: »Das[s es funktioniert] ist nicht so wichtig. Ich hoffe einfach, dass es funktioniert. Es hilft einfach, um selber wieder ruhig zu werden, dass man sich beruhigt« (3C/34-35).

Meditation Auch die Meditation kann eine unmittelbar positive Auswirkung auf das tägliche Leben haben. Wie bereits erwähnt, wurde sie erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einer Praxis für Laien-Buddhist:innen (Baumann 2002: 57), die im Gegensatz zu Mönchen oft eine andere Motivation für deren Ausübung haben. Für die befragten Thailänderinnen stellt die Meditationspraxis ein Mittel zur Bewältigung verschiedenster Lebenssituationen dar, wobei sie in der Regel auch nicht täglich, sondern eher in psychisch oder emotional belastenden Ausnahmesituationen darauf zurückgreifen. So erzählt etwa Dim: »I cried everyday […], because I was so sad, I was just asking, why? Why does my life have to be like this?« (6A/432-434). Gerade in dieser Zeit sei sie froh gewesen, von den positiven Effekten der Meditationspraxis profitieren zu können: »Many things came up, but I'm lucky, because I do meditation, this one helps me a lot, chanting and meditation and makes me ok. Ok, even if I have 100 problems in my head, I try to sort it out. Which one, this that, you know… cool down, calm down« (6A/721-723).

Wie für Dim stellt die Meditation auch für andere Thai-Frauen ein wirksames Mittel bei verschiedensten Alltagsproblemen dar, so etwa zur Reduktion von Stress und Ängsten, zur Linderung von Unzufriedenheit, Unruhe und Schlaflosigkeit oder sonstigen psychosomatischen Erkrankungen. Insbesondere die durch die Meditation gewonnene Ruhe entfalte ihre positive Auswirkung in sämtlichen Lebensbereichen. So berichtet auch Som, dass sie es durch die Meditation geschafft habe, sich von negativen Verhaltensweisen und Charakterzügen zu distanzieren:

> Ich habe mehr Spass in Tempel […] als ich gehen Karaoke, wo bis um 5 Uhr morgen. […] Und diese Energie, wo ich viel Meditation habe, hat mich beruhigt und so Sachen ist langsam Abstand von allein. Kann man sagen, ich bin Anfang 30, aber ich verhalte mich wie alte Frau, wo gerne zu Hause mit Familie. Gerne in Tempel, weil diese Charakter ist meistens ab 40, 50 Jahre gerne. Aber mein Kollegin, wo älter als ich, die geht fast jede Woche in den Ausgang. Trinken Alkohol, spielen sie gerne. (7A/562-569)

Die durch die Meditationspraxis verbesserte Impulskontrolle hat bei einigen der befragten Frauen auch dazu geführt, dass sie ihren Fleischkonsum ohne besondere Willenskraft einschränken oder gar ganz einstellen konnten. »Das kommt von allein« (7A/1024), sagt Som dazu. Während sie das Gefühl hat, durch die Meditationspraxis sowohl in religiöser als auch charakterlicher Hinsicht ein besserer Mensch geworden zu sein, sieht Yai dabei keine Verbindung zur Religion: »Viel ruhiger geworden. Und das ist darum, ich denke Meditation. Für uns sehr viel geholfen. Ist nicht wegen religiös. Das ist anders, […], das ist so schön, so glücklich. So einfach ruhig« (8A/597-599). In Meditationszentren, die von Laien geführt werden und sich in Asien wie auch im Westen rasant verbreitet haben, wird Meditation oft nicht als Teil eines religiösen Systems, sondern als Entspannungstechnik für psychisches Wohlbefinden praktiziert (Baumann 2002: 57). Gemäss Spiro (1982: 273) werden Meditationszentren daher in vielen Fällen auch von Personen aufgesucht, die alternativ die Unterstützung eines Psychotherapeuten in Anspruch nehmen könnten.

4.2 Psychosoziale Motivationen

Während im vergangenen Kapitel verschiedene Schwerpunkte in der religiösen Praxis und damit einhergehende intrapsychische Motivationen dargestellt

wurden, richtet sich der Fokus nun auf die sozialen und psychologischen Leistungen der Religionspraxis. Im Folgenden werden religiöse Praktiken als Copingaktivitäten und in diesem Sinne als funktionale Strategien zur Überwindung von äusseren Schwierigkeiten und psychisch-emotionalen Belastungen betrachtet, die mit der spezifischen Lebenssituation von thailändischen Heiratsmigrantinnen in der Schweiz, aber auch mit Sinnkrisen und unvorhersehbaren Lebensereignissen wie Todesfällen oder Trennungen in Beziehung stehen.

Bei der Analyse des Datenmaterials wird deutlich, dass sich die Bemühungen der Akteurinnen, im religiösen Kontext nach einer Lösung für ihre Probleme zu suchen, in zwei zentralen Copingstrategien bündeln lassen. Dabei sind die angewandten Copingaktivitäten jeweils mit unterschiedlichen Zielsetzungen verbunden, die sich gegenseitig nicht ausschliessen müssen – sondern zu verschiedenen Zeitpunkten in den Biografien in unterschiedlichem Ausmass gepflegt werden können. Auf einer horizontalen Ebene ist dies zunächst die *Suche nach Trost, Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Teilhabe*. Die geteilte religiöse Tradition dient in diesem Fall als Basis für Vergemeinschaftungsprozesse, welche die Erfahrung von Kontinuität, Zugehörigkeit, Vertrauen, Sicherheit und gegenseitiger Unterstützung innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe ermöglichen. Die *Suche nach Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung* lässt sich hingegen auf einer vertikalen Ebene verorten. Hier stehen nicht soziale Interaktionen, sondern die persönliche Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten im Fokus der Copingaktivitäten, die Zuflucht und Rückhalt bieten, um Belastungen überwinden zu können.

4.2.1 Die Suche nach Trost, Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Teilhabe

Wie sich bei der Analyse der Lebenswelt von thailändischen Heiratsmigrantinnen in der Schweiz zeigt, empfinden die befragten Akteurinnen die mit der Migrationssituation und Sprachproblemen einhergehenden Gefühle von Einsamkeit, Verunsicherung und Desorientierung als besondere Belastungen, die sie in ihrem Alltag meist durch die Unterstützungsleistungen ihrer Ehepartner zu bewältigen versuchen. Dies ändert jedoch kaum etwas daran, dass sich viele der Interviewpartnerinnen gesellschaftlich isoliert fühlen, da ihr Bewegungshorizont durch Sprachprobleme, fehlende soziale Kontakte ausserhalb des familiären Kontextes und mangelnde berufliche Integration eingeschränkt ist. Daher eröffnet die *ethnische Kolonie* Thailänderinnen

mit Schwierigkeiten, sich in der Schweiz zu integrieren, Möglichkeiten und Perspektiven, sich ihren Wunsch nach Trost, Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Teilhabe zu erfüllen. Die religiöse Tradition kann ihnen dabei als Basis für Vergemeinschaftungsprozesse dienen, wobei unter *religiöser Tradition* in Anlehnung an Riesebrodt (2011: 327) eine Lebensform verstanden wird, die durch die religiöse Kultur des Heimatlandes der Migrantinnen mitgestaltet wird. Sie dient »der Erzeugung von Kohäsion nach Innen und Abgrenzung nach Aussen« und trägt damit zur Konstruktion von »Kontinuitäten und Grenzen über Zeiten und Räume hinweg« bei (ebd.: 328). Als Ort der gelebten religiösen Tradition stellen thai-buddhistische Tempel, sogenannte *Wat,* den Ausgangspunkt für die Religionspraxis im öffentlichen Raum dar und bilden damit auch eine Plattform für Copingaktivitäten, die mit der Suche nach Trost, Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Teilhabe einhergehen.

Die *Wat* stellen für viele der hier lebenden Thailänderinnen nicht nur die bedeutendsten Orte authentischer Religionspraxis, sondern auch Schauplätze gelebter Thai-Kultur dar. Da sie Migrantinnen eine »Heimat« in einer fremdkulturellen Umgebung bieten können, ist es vielen Interviewpartnerinnen wichtig, diese zu besuchen. So erzählt Yai:

> Ich bin Thailänderin und [lebe schon lange in der Schweiz]. Und man kann nicht einfach seine Wurzeln, einfach Augen zu und vergessen. […] Ich denke jede Thai, sie sehnen sich nach Hause. Sie sehnen sich, ihre Heimat zu fühlen. Und durch diese Organisation, auch Verein, Tempel, da können wir unsere Heimat sagen. Das heisst, wir müssen nicht zurück nach Thailand gehen, weil wir haben Familie hier. Aber durch diese können wir auch glücklich leben. Und auch in der Schweiz gut leben, in die Schweiz integrieren, auch Thailänder integrieren. Und Buddhismus, viele Leute denken ist religiös, ist immer negativ. Aber ich sehe, das macht deine Leben einfacher. (8A/1170-1178)

Eine Migration geht für viele der befragten Akteurinnen mit Unsicherheiten einher und ist oft auch an den Wunsch nach einer späteren Rückkehr nach Thailand gekoppelt. Unter diesen Umständen ist es umso wichtiger, eine Verbindung zu den eigenen Wurzeln aufrechtzuerhalten, um, wie es Yai beschreibt, ein Stück Heimat in der Schweiz zu finden, das Migrant:innen Rückhalt bei der Bewältigung ihres Alltages bieten kann. Gemäss Georg Elwert (1982: 721) ist das Selbstbewusstsein, das Migrant:innen innerhalb des kulturell vertrauten Umfelds der *ethnischen Kolonie* stärken können, die Grundvoraussetzung, um sich überhaupt mit der Umwelt auseinandersetzen zu können.

Er schreibt dazu: »Selbstbewusstsein ist immer auch kulturelle Identität und damit auch das Wissen, zu einer bestimmten Gruppe zu gehören. [Zudem ist es abhängig] von der Bestätigung und Spiegelung der Identität durch andere Menschen« (ebd.). Um das Selbstbewusstsein von Migrantinnen aufrechtzuerhalten, spielt die religiöse Tradition eine besonders wichtige Rolle, wie auch der Religionswissenschaftler Raymond Williams sagt:

> Immigrants are religious – by all counts more religious than they were before they left home – because religion is one of the important identity markers that helps them preserve individual self-awareness and cohesion in a group. […] Apart from its spiritual dimension, religion is a major force in social participation; it develops and at the same time sacralizes one's self-identity, and thus the religious bond is one of the strongest social ties.[13]

Durch religiöse Vereinigungen ist es Migrant:innen möglich, dieselben rituellen Handlungen wie im Herkunftsland zu praktizieren, die Muttersprache zu pflegen und Personen mit demselben kulturellen Hintergrund zu treffen (Baumann 2006: 16–17) – eine psychisch-emotionale Unterstützung, die angesichts der von vielen der Interviewpartnerinnen empfundenen gesellschaftlichen Isolation umso wichtiger für ihr Alltagsleben in der Schweiz ist. Die Religion dient also nicht nur als spirituelle Kraft, Glaube oder Überzeugung, sondern auch als soziales Feld, das es den Migrantinnen ermöglicht, eine (neue) Identität zu finden und Chancen zu ergreifen, die ihnen innerhalb der Mehrheitsgesellschaft unter Umständen verwehrt bleiben (ebd.: 13–14).

Wie wichtig Feierlichkeiten im *Wat* für die im Rahmen der Feldforschung begleiteten Thailänderinnen sind, liess sich bei gemeinsamen Unternehmungen immer wieder feststellen. Im Gegensatz zu ihrem Alltag, in welchem sie oft auf die Unterstützung ihrer Ehepartner angewiesen sind, sind es im thailändisch geprägten Umfeld sie und nicht ihre Männer, die über das notwendige Wissen verfügen, um sich orientieren und durchsetzen zu können. Die Unabhängigkeit, mit welcher sich die Frauen an diesen Anlässen bewegen, stand nicht selten auch in einem Kontrast zu ihrer Zurückhaltung in den Interviewsituationen. An den Festen waren sie oft sehr darum bemüht, die Führung zu übernehmen, das Geschehen zu kommentieren und mich sämtlichen Bekannten vorzustellen. Ihr Verhalten demonstrierte mir als Beobachterin nicht nur, dass wir uns in einer Sphäre befinden, die ihnen gehört, sondern auch, dass

13 Williams, R. (1988). *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*. Cambridge, 11, zitiert in: Baumann 2003: 5–6.

sie sich darin wohl und heimisch fühlen. Som meint dazu: »Also Gretzenbach ist wie meine Zuhause. Weil, ich habe Schule dort, wenn Zeremonie, Geburtstag feiern und jede Zeremonie, Königs-Geburtstag oder so, bin ich immer dort. Und Mönch ist sehr sympathisch, wir sind sehr wie Familie, sagt man« (7A/332-335). Dementsprechend kennt Som auch viele Leute, denen sie im *Wat* zufällig begegnet oder sich gezielt mit ihnen zu Veranstaltungen verabredet:

> Man trifft immer, eine Leute, die schon lange nicht mehr gesehen, immer diese [Feier-] Tag oder so. Man hat gefreut, weil jeder weiss und dieser Tag wichtig, dann kommt sie treffen. Und ich nehme meine Familie oder meine guten Verwandten auch mit. Dann haben wir etwas unternehmen, gehen Mittagessen und Zeremonie ein, zwei Stunden dort. Etwas erzählen, gegessen und schön. Ja, wie Treffpunkt, sagt man. Ja. (7A/362-366)

Einen gemeinsamen Ausflug zu unternehmen, Bekannte zu treffen oder Freundschaften zu pflegen, ist für viele der befragten Thailänderinnen eine willkommene Abwechslung zu ihrem Alltag und eine zentrale Motivation, ein *Wat* zu besuchen. So auch für Ying, die im Paarinterview oft über Einsamkeit klagt und im Tempel in Gretzenbach nach Trost sucht:

> **Interviewerin**: Gehst du gerne in den Tempel?
> **Ying**: Gern, nein, ich gehe gerne.
> **Interviewerin**: Ist das für dich wichtig?
> **Ying**: Ja, was ich mache im Tempel ist gleich wie ich wohne in Bangkok. Wenn ich im Tempel, nicht einsam. Ich fühle mich nicht einsam im Tempel.
> **Beat**: Weil es dort immer viele Leute hat.
> **Ying**: Ja.
> **Beat**: Oder wir waren auch im Tempel am *Songkran*-Fest, sind wir mit vielen Kollegen dort gewesen [...]. Also wirklich, wir geniessen dann den ganzen Tag, [...] nicht nur im Tempel, auch vor dem Tempel auf der Wiese und die Kinder haben gespielt, gäu?
> **Ying**: *Sanuk*. (Thai für »Spass haben, vergnügt und fröhlich sein«)
> **Beat**: Sehr, sehr *sanuk*. (1A/1196-1216)

Obwohl die *Wat* für viele der befragten Thailänderinnen eine wichtige Bedeutung als Treffpunkt einnehmen, besuchen sie sie aufgrund der geografischen Distanz zum Wohnort mehrheitlich nur an hohen buddhistischen Feiertagen oder besonderen Festtagen wie etwa *Songkran*. Nichtsdestotrotz stellen die Tempel auch ausserhalb des Veranstaltungskalenders Anlaufstellen bei per-

sönlichen Anliegen dar und werden von einigen Frauen mehr oder weniger regelmässig für Andachten und Zeremonien aufgesucht. Ying erzählt:

> Auch wenn wir Glück brauchen. Auch wenn du glauben nicht, du bist nicht Buddhist. Aber ich glaube das. Manchmal, wenn ich schlechte Träume, wenn ich in der Nacht schlechte Träume, dann gehe ich zum Tempel, um etwas gut zu machen. Das Essen zu bringen für die Leute, die gestorben sind. Oder für die Leute, das Essen oder Geld, ein bisschen spenden. Dann fühle ich mich besser, dann fühle ich gut. (1B/402-407)

Für die traditionelle Religionspraxis bzw. die *kammisch* und *apotropäisch* motivierten Praktiken, auf die sich Ying bezieht, ist das *Wat* als Ort ritueller Handlungen zum Verdiensterwerb, so etwa die *Dāna*-Praxis, für viele der befragten Akteurinnen besonders wichtig. Auch das von Mönchen angebotene *Religious Counceling* (Pargament 1997: 388), eine Art buddhistischer Lebensberatung, ist bei einigen sehr gefragt. Um persönlich mit einem Mönch über ein Problem sprechen zu können, sei es von Vorteil, im Vorfeld einen Termin abzumachen, wie Noi erzählt:

> Man fragt nach Termin und dann geht man zum Mönch, um alleine mit ihm zu sprechen. Dann schaut er, ob der Mond stimmt, Astrologie, ob alles richtig ist für das Problem. Dann macht man einen Termin und geht zum Mönch vor sein Zimmer, um zu sprechen. (3C/91-94)

»Diese Mönche sind sehr klug« (1B/1003), erklärt Ying. Insbesondere schätzt sie den Abt des *Wat* in Gretzenbach: »Diese grosse Mönch. […] Was er spricht, wie er spricht. Was er macht, was er uns erklärt und was er uns Tipps gibt. […] Er sagt oft, was sollen wir, was wie sollen wir in der Schweiz machen, damit unseres Leben, damit uns glücklich geht« (1B/1003-1045). Neben persönlichen Unterweisungen besuchen einige der befragten Frauen auch Meditations- und *Dhamma*-Kurse oder begeben sich zu deren Vertiefung auch zu mehrtägigen Retreats in ein *Wat*. Wie der Besuch eines Tempels an einem Feiertag, so können auch diese religiösen Praktiken im Falle von herausfordernden oder belastenden Lebenssituationen als Copingaktivitäten fungieren und – wie etwa das Beispiel von Som zeigt – im Rahmen der Problembewältigung eine neue Bedeutung gewinnen. Sie erzählt:

> Ja, ich bin sehr von klein immer gerne in Tempel. Ich weiss nicht viel von Tempel, aber ich weiss nur, bringt man Essen und [bekommt] man Glück oder ja. Zeremonie gemacht und erledigt. Aber letzte Zeit, wo ich nachdem geschie-

> den, bin ich streng mehr in Tempel und mehr immer lernen. Ich war auch buddhistische Schule drei Jahre lang. (7A/167-170)

Nach ihrer Scheidung hat Som im religiösen Umfeld neue Aufgaben gefunden, mittels deren sie nicht nur ihre vermehrt aufgekommenen Einsamkeitsgefühle lindern, sondern auch ihre Freizeit sinnvoll gestalten kann:

> **Som**: Ich helfe auch Tempel, ich mache Deko-Blumen, wenn sie haben Fest, grosse Fest, ich mache Blumen-Dekoration, wo sie gerne möchten und bei jede Zeremonie. Oder wenn sie haben Fest und kochen, dann mache ich auch Hilfe bei die Küche. Verkaufen Nudeln und so. Und Thai-Instrument haben wir auch ein paar Mal im Jahr, wenn Zeremonie oder so. Und dann mache ich auch mit Gruppe.
> **Interviewerin**: Wie bist du dazu gekommen?
> **Som**: Ja, weil, ich war geschieden, habe gedacht, ja, jetzt viel Zeit und so, muss etwas unternehmen. Und dann eben, am Anfang mehr in den Tempel und habe interessiert, was die Leute machen dort. Und was gibt zum Lernen. (7A/144-154)

Insbesondere das *Wat* in Gretzenbach bietet viele Möglichkeiten, sich aktiv zu engagieren und Aufgaben zu übernehmen, die nicht nur im religiösen Sinne sinnstiftend sind und zum Erwerb guter Verdienste beitragen, sondern auch Gelegenheiten darstellen, Anerkennung in der Gemeinschaft zu finden und den eigenen Status zu bewahren oder gar zu steigern. Das Kursangebot des *Wat,* das von traditionellem Tanz bis zur Herstellung von thailändischem Kunsthandwerk reicht, ermöglicht den Aufbau und die Pflege von Freundschaften ausserhalb des Familienkontextes und leistet einen wesentlichen Beitrag dazu, dass die Frauen im religiösen Umfeld Intimität, Trost, Erleichterung und Schutz erfahren können. Zuwendung und Hilfe zu erhalten, ist dabei nicht weniger wichtig als die Möglichkeit, auch andere zu unterstützen und den Selbstwert zu steigern, indem man sich nützlich und gebraucht fühlt. »Ich fühle mich gut, wenn ich jemand helfen kann« (1B/370), sagt Ying über ihr Engagement für das *Wat* und bedauert zugleich, dass sie nicht öfters nach Gretzenbach fahren kann: »Schade wir wohnen so weit von Tempel. Sonst könnte ich oft in den Tempel, vielleicht Toiletten putzen oder Tempel innen putzen« (1B/348-349).

Wie oben dargestellt, werden durch Copingaktivitäten, die in den *Wat* und damit in einem religiösen Kontext stattfinden, nicht ausschliesslich religiöse, sondern auch soziale und persönliche Ziele verfolgt. Das heisst, dass das

religiöse Umfeld eine Basis für religiöse wie auch säkulare Copingstrategien darstellen kann, wobei die konkret gewählten Copingaktivitäten für sich alleine kaum abschliessende Rückschlüsse auf die ihnen zugrunde liegenden Motivationen oder die Religiosität der Frauen erlauben. Obwohl die befragten Thailänderinnen auf ihrer Suche nach Trost, Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Teilhabe insbesondere soziale Ziele verfolgen, lassen sich ihre Motive nicht pauschal in der Kategorie *extrinsischer religiöser Orientierung* (Allport/Ross 1967) verorten. Wie sich bei der Analyse zeigt, ist es gerade die Möglichkeit, religiöse *und* persönliche Zielsetzungen miteinander zu verbinden, die Copingaktivitäten in einem religiösen Umfeld für die befragten Akteurinnen besonders attraktiv machen. Obwohl ihnen soziale Beziehungen, Sicherheit und Prestige wichtig sind, kann ihnen damit nicht unterstellt werden, dass es ihnen an religiöser Überzeugung fehlt und sich ihre Motivation für die Religionspraxis ausschliesslich aus dem sich daraus ergebenden psychosozialen Nutzen formiert.

4.2.2 Suche nach Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung

Während Thailänderinnen auf der Suche nach Trost, Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Teilhabe durch ihre Copingaktivitäten im religiösen Kontext nicht nur religiöse, sondern auch persönliche Ziele verfolgen, heben Akteurinnen auf der Suche nach Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung ihre *intrinsische religiöse Orientierung* (Allport/Ross 1967) besonders hervor. Indem sie unterstreichen, dass sie keine utilitaristische Religiosität pflegen wollen, grenzen sie sich von Tempelbesucher:innen ab, die Religion ihrer Ansicht nach oberflächlich und nicht um ihrer selbst willen praktizieren (Grom 2007: 23–26). So erzählt Noi:

> [Viele Leute] gehen [in den Tempel], weil sie Probleme haben, weil sie nicht glücklich sind. Oder wegen der Sprache, sie gehen, weil sie ihre Muttersprache hören wollen, weil sie einsam sind und Gesellschaft brauchen, weil sie Heimat suchen. Ich habe genug, ich brauche nicht. Und dann ist es ein Problem, in der Schweiz ist es klein, wenn ich gehe, ich kenne immer Leute und muss mit ihnen reden, ich möchte aber nicht. Weil, wenn ich gehe, suche ich Ruhe. (3C/74-80)

Noi ist nicht die einzige Interviewpartnerin, die sich durch das rege Treiben im *Wat* in Gretzenbach in ihrer persönlichen Andacht gestört fühlt. Auch Yai

berichtet davon, dass andere Tempelbesucher:innen die Qualität der von ihr gesuchten religiösen Erfahrungen beeinträchtigen:

> Erstes Mal ich war dort und ich möchte gerne etwas vorbeibringen, wenn man Tempel bringt. Und dann diese Tag war Mönch, er hat ungefähr zehn Leute auf der Warteliste. Wir sitzen und warten. Und dann er kommt, einer sehen, ihre Problem und das… und ich bin die Zehnte. Und nach zehn Leute, man hört alles Problem von die Leute. Dann ich war auch erschöpft. Und dann kam zu mir und dann hat er mich gefragt dann, was für Problem haben Sie? Und ich muss sagen, warum muss ich Problem haben? […] Ich will einfach nur Tempel kommen. Kann ich auch kommen ohne Problem? Dann hat er gelacht. (8A/359-366)

Abstand von Problemen zu finden und in der Ruhe neue Kraft für den Alltag zu schöpfen, erhofft sich auch Dim durch ihre Religionspraxis: »I do meditation, this one helps me a lot, chanting and meditation and makes me ok. Ok, even if I have 100 problems in my head, I try to sort it out. Which one, this that, you know… cool down, calm down« (6A/721-723), sagt sie und ergänzt später: »That's why for me, I don't need that temple that much, you know. For me, I do by myself, because I can do pray, say pray, chanting with my Buddha handy and then I sound… Everything I do like that« (6A/1120-1122). Obwohl das *Wat* für diese Form der Religionspraxis nicht so wichtig für sie ist, verzichtet sie auch zu Hause nicht auf die religiösen Gesänge der Mönche: »Sometimes I like to listen to them the chanting in the handy« (6A/1137-1138). Dabei zieht sie sich oft auf einen Spaziergang, den Balkon oder in das Schlafzimmer zurück. Ihr Ehemann zeige stets Verständnis dafür, auch wenn er selber nichts mit diesen Praktiken anzufangen wisse: »My husband he never stop, when I like to do. It's ok« (6A/1150-1151).

Wie am Beispiel von Dim deutlich wird, dient ihr die Religionspraxis nicht ausschliesslich zum Selbstzweck, sondern steht mit der Bewältigung von äusseren Schwierigkeiten und psychisch-emotionalen Belastungen in Verbindung. Ähnlich lässt sich dies auch bei den anderen Akteurinnen mit dem Wunsch nach Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung feststellen. Im Rahmen ihrer Copingaktivitäten benötigen sie weniger den Rückhalt und die Bestätigung einer sozialen Gruppe als mentale Techniken zur Stressreduktion, die ihnen einen besseren Umgang mit Problemen ermöglichen und im Allgemeinen zu mehr Wohlbefinden verhelfen können. Dabei war der mit psychisch-emotionalen Belastungen einhergehende Leidensdruck für einige der Frauen ein wesentlicher Antrieb, sich näher mit buddhistischen

Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken auseinanderzusetzen. Wie Pargament (1997: 34–41) betont, stellen religiöse Glaubenssysteme besonders geeignete Mittel dar, um mit einer anderen Perspektive auf leidvolle Erfahrungen zu blicken, ihnen einen Sinn zu verleihen und diese dadurch besser handhabbar zu machen. Krisen, so hält er fest, werden in allen Religionen als Kernthemen anerkannt, wobei sie jeweils unterschiedliche Wege eröffnen, sich mit diesen auseinanderzusetzen:

> Hardship, suffering, and conflict have been centers of concern for the major religions of the world. Each, in its own way, acknowledges the fact, that life can be perilous. […] While different religions envision different solutions to problems, every religion offers a way to come to terms with tragedy, suffering, and the most significant issues in life. (Ebd.: 3)

Dementsprechend leistet auch die buddhistische Lehre, in welcher die Prämisse eine zentrale Rolle spielt, dass das Leben leidvoll ist (Pāli *dukkha)*, für einige der befragten Thailänderinnen einen wichtigen Beitrag zur Erklär-, Versteh- und Handhabbarkeit von Problemen. Noi meint dazu:

> So sind wir Menschen, wir wollen eine Erklärung. Manchmal lacht mein Mann, wenn ich sage, mir ist das und das passiert, weil ich in einem früheren Leben Fehler gemacht habe. Mein Mann sagt dann, du kannst denken, dass es nicht so ist, es gibt eine andere Erklärung. Aber das ist, was unser Buddha gesagt hat, es kommt alles zurück, egal, ob gut oder schlecht. (3C/49-53)

Die religiöse Deutung bestimmter Ereignisse durch die Karma-Theorie kann dazu beitragen, Probleme besser einzuordnen. »Wie man in die Schule geht, jahrelang, und dann man aha, ich verstehe jetzt meine Leben! Ich verstehe Karma!« (7A/422-423), sagt Som über die Erkenntnisse, die sie aus dem *Dhamma*-Studium ziehen konnte und ihr Grübeleien über die möglichen Ursachen von Unheil ersparen. Dass sich Schicksalsschläge dadurch leicht erklären lassen, ist auch Beat aufgefallen. Über seine Frau Ying sagt er:

> Weil sehr oft, wenn jemand zu uns kommt [und] erzählt […], ich habe Schlimmes erfahren, […], dann sagt sie sehr oft, oh, im früheren Leben war der ein schlechter Mensch. Oder auch Mami mit ihrem Krebs, [da] hat sie auch sehr oft gesagt, sie hatte wahrscheinlich in ihrem alten Leben nicht viel Gutes gemacht. […] Das ist dann sofort, das wird dann sofort so herangezogen als Begründung. Und dann ist das für sie wie abgehackt, das ist dann so, es gibt

> dann nichts mehr, schwarz oder weiss, es ist dann wirklich genauso, wie sie das denken. (1A/1282-1292)

Dass thai-buddhistische Glaubensvorstellungen gerade in herausfordernden Lebenssituationen Antworten auf die Fragen nach dem Warum bieten und Praktiken nahelegen, die eine entlastende oder gar heilende Wirkung haben können, war für Som nach ihrer Scheidung besonders hilfreich:

> Und dann später, wo man Problem gehabt mit geschieden und völlig alleine, da habe ich Tempel zurückgegangen und zuhören, Meditation. Dann habe ich viel gelernt, aha, warum das Leben kommt und wie man weiter richtig leben kann, wie man mit dem Gefühl von selber korrigieren oder mit andere anpassen. Das habe ich, ich meine, seit Zeit seit ich Buddhist, ich fühle mich wie neue Frau. (7A/223-227)

Durch das *Dhamma*-Studium und die Meditationspraxis hat sie gelernt, besser mit Frustrationen umzugehen und ohne das Zutun anderer ein glücklicher Mensch zu werden, wie sie weitererzählt:

> Ich habe mit meine Ex-Mann […] geschieden und habe gedacht, ja, ich will ein neue Freund […]. Dann hab ich auch Internet, auch jemand kennengelernt, einmal nicht gut, zwei Mal nicht gut, Dritte nicht gut. Dann hab ich gedacht, was genau das Leben? Warum bin ich da, warum ist das passiert? Gibt immer nur Fragen! Und diese Zeit hat mich geändert. Ja, da hab ich meine Leben wieder mehr gefragt, was willst du? Ist klar, ist das richtig? Soll das sein? Muss […] jemand bei dir [sein, der dich] glücklich macht? Nein! Und dann bei Meditation habe ich mehr zurückhalten und […] gefunden das Antwort. Und glücklich von ich allein. […] Ob ich Freund oder nicht Freund, ist mir egal. […] Vorher habe ich wirklich nur gesucht, gesucht, gesucht, dass jemand ich zusammen möchte, aber… Gegenteil, muss dich zuerst glücklich und das kommt von innen, ja. Das habe ich von Meditation. Einfach gelernt und bekommen. (7A/259-271)

Darüber hinaus hat ihr das Meditieren dabei geholfen, ihre Persönlichkeit weiterzuentwickeln und ihren Charakter ins Positive zu verändern: »Ja, ich fühle mich mehr erwachsener. […] Ich meine, ich fühle mich freundlich mehr als früher, geduldig mehr und mehr sympathisch und ja… neues Leben, ja« (7A/246-250). Auch andere Interviewpartnerinnen mit dem Wunsch nach Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung umschreiben die Meditation als besonders nützliche Technik zur Stressreduktion, die ferner auch der Abgewöhnung

schlechter Verhaltensweisen wie auch der Selbstoptimierung dienen kann. Yai sagt: »Viel ruhiger geworden. Und das ist darum, ich denke Meditation. […] Das ist so schön, so glücklich. So einfach ruhig« (8A/597-599). Diese Ruhe wirkt sich auch positiv auf andere Lebensbereiche aus: »Auch meine Arbeit, kann ich sehr viel profitieren von diese Gedanken, was ich gelernt von dem Tempel. Ja« (8A/324-325). Zudem hat auch sie das Gefühl, dass sie durch das *Dhamma*-Studium und die Meditationspraxis zu einem besseren Menschen geworden sei: »Seit ich zum Tempel komme, meine egoistisch ist weg. Ich will nur geben. Viel, viel Gutes machen. […] [D]iese automatic, ich weiss nicht, ist durch Meditation« (8A/1090-1092).

»Gutes machen« (Thai *tham bun*), wie Yai es anspricht, ist der Mehrheit der befragten Thailänderinnen besonders wichtig. »[*Tham bun*], das ist einfach Essen bringen. Oder Geld für die Mönche, weil sie dürfen selber kein Geld haben« (3D/53-54), erklärt Noi. Gleichzeitig betont sie jedoch, dass *tham bun* auch anderen Menschen zugutekommen kann und sich somit nicht auf die *Dāna*-Praxis im Tempel reduzieren lässt – auch wenn nicht alle Mönche derselben Ansicht seien:

> Ich glaube, man muss nicht unbedingt [im Tempel] spenden. Natürlich gibt es Mönche, auch in Thailand, die sagen, du musst mehr spenden, dann kommst du sicher in den Himmel. Ich finde, das ist Blödsinn. Da muss man einfach klar denken, um zu merken, dass das Blödsinn ist. (3C/107-110)

Wie bei Noi lässt sich auch bei anderen Thailänderinnen auf der Suche nach Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung feststellen, dass sie sich vor allem in *nibbanisch* motivierten Praktiken wie dem *Dhamma*-Studium, der Meditationspraxis, aber auch der Einhaltung der fünf *Sīla* üben – auch wenn sie sich damit über Ansichten von Mönchen hinwegsetzen. Diese Emanzipation von der Autorität buddhistischer Mönche ist auch als Selbstermächtigung zu verstehen, die im Falle von Akteurinnen wie Noi darauf abzielt, das Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen. Damit liegen ihre religiösen Schwerpunkte nicht mehr auf rituellen Handlungen zum Erwerb religiöser Verdienste und die *Wat* mit ihren traditionellen Hierarchien nehmen eine geringere Bedeutung für ihre religiöse Praxis ein. In ähnlicher Weise lässt sich dies auch bei Lek feststellen:

> Ich habe viel gefragt, warum das, warum das, warum das. Und kann nicht finden. Ich gehen überall, ich habe gesehen Kultur [im Tempel] und niemand kann mich antworten. Kultur, das ist nur spenden, ah dann du zufrieden

> und weg. Ist nicht jemand, der dir sagen, ah, wenn du das machst, dann du bist traurig. Niemand hat mich richtig gezeigt. Ich versuche zu lesen selber. (4A/584-588)

Da die Auseinandersetzung mit der buddhistischen Lehre im Tempel ihrer Meinung nach zu kurz kommt, beschäftigt sie sich vor allem zu Hause mit religiösen Inhalten: »Ich lesen, hören auf Youtube. Und so viele Sachen jeden Tag« (4A/818). Um das angeeignete Wissen zu vertiefen und an andere interessierte Thais weiterzugeben, lädt Lek gemeinsam mit ihrem Ehemann regelmässig Mönche aus Thailand in die Schweiz ein. »Uns geht es wirklich um die Lehre Buddhas« (4A/490), meint dieser dazu. Dabei ist auch Markus der Ansicht, dass der Buddhismus als praktische Lebenshilfe und somit auch als Hilfe zur Selbsthilfe zu verstehen ist: »Das ist auch ein wichtiger Aspekt, die Probleme, die Thai-Leute haben hier in der Schweiz. Das ist, das ist natürlich, das haben wir gemerkt, dass die Leute bei uns in den Kursen selber Antworten finden können, sich selber helfen können« (4A/1307-1310). Das sei letztlich auch das Ziel ihrer privat organisierten *Dhamma*-Kurse und Meditationsgruppen, wie Markus weiter erklärt: »Was wir versuchen, ist, den Leuten zu helfen, dass sie sich selbst helfen. Das ist eigentlich unser Ziel« (4A/1429-1430). Insofern können diese *Dhamma*-Kurse wie auch niederschwellige Selbsthilfegruppen verstanden werden, wie sie in Teil IV, Kapitel 3.4, bereits dargestellt wurden.

5 Bewahrung und Transformation religiöser Praktiken als Copingmechanismen

Nachdem im Vergangenen geklärt worden ist, *was* religiöses Coping ist, *wodurch* es bedingt und *wozu* es angewandt wird, stellt sich nun die Frage, *wie* sich Copingprozesse gestalten und welche dahinterstehenden Mechanismen relevant dafür sein können. Dabei orientiert sich die Analyse an den von Pargament (1997) vorgeschlagenen Kategorien der Bewahrung und Transformation,[1] die im Folgenden kurz eingeführt werden, bevor anschliessend näher auf die verschiedenen Formen religiöser und nichtreligiöser Copingprozesse eingegangen wird, die sich bei den Interviewpartnerinnen vorfinden lassen.

5.1 Funktionale Mechanismen hinter Copingprozessen

Während die von den befragten Akteurinnen gewählten religiösen Copingaktivitäten zuvor im Rahmen zweier Strategien mit unterschiedlichen Zielsetzungen dargestellt wurden, stehen im Folgenden die funktionalen Mechanismen, die hinter Copingprozessen stehen, wie auch deren Konsequenzen im Fokus.

---

1 Diese Studie orientiert sich lediglich an den von Pargament (1997) vorgeschlagenen Mechanismen der Bewahrung und Transformation. Seine weiterführenden Differenzierungen *(Preservation, Reconstrucion, Re-Valuation* und *Re-Creation)* dienten der Analyse zunächst als Orientierungshilfe, erwiesen sich jedoch letztlich als ungeeignete Kategorien, um das vorliegende Datenmaterial zu verarbeiten. Problematisch war dabei insbesondere, dass Pargaments Differenzierung einen grossen Interpretationsspielraum zulässt und damit eine eindeutige Zuordnung der Fälle verunmöglichte. Insofern stellen die vier in diesem Kapitel dargestellten Copingformen das Ergebnis einer eigenen Kategorienbildung dar. Sie erlauben nicht nur eine bessere Ein- und Abgrenzung der unterschiedlichen Handlungsstrategien, sondern bilden zugleich auch einen geeigneten Rahmen zur Präsentation der Untersuchungsergebnisse.

Pargament (1997: 108–110) benennt zwei grundlegende Mechanismen, die deren Verlauf steuern: zum einen die Bewahrung und zum anderen die Transformation von Sinnhaftigkeit, die quasi als übergeordnete Kraft und Antrieb für Copingprozesse dient. Welcher der beiden Mechanismen in einem Copingprozess zum Tragen kommt, ist gemäss den Autoren weniger das Resultat einer bewussten Entscheidung als die Folge eines psychologischen Automatismus, der das Verhalten eines Individuums reguliert. Da Pargament nicht weiter definiert, was konkret unter einem funktionalen Mechanismus zu verstehen ist, kann angesichts dieses technisch anmutenden Begriffes leicht der Eindruck entstehen, dass die untersuchten Personen nicht als handelnde Subjekte, sondern als passive Objekte betrachtet werden. Dass diese von den besagten Mechanismen gesteuert werden, ohne Copingprozesse aktiv mitgestalten zu können, entspricht jedoch nicht dem dieser Studie zugrunde liegenden Verständnis von *Coping*. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass dieses willentlich beeinflusst werden kann – wie dies letztlich auch durch die Untersuchungsergebnisse gestützt wird. So zeigt sich etwa, dass die Wahl wie auch die Übergänge von bewahrenden zu transformativen Formen des *Coping* immer wieder von neuen, bewussten wie auch unbewussten Entscheidungen abhängig sind. Gesteuert werden diese durch verschiedene kulturelle, situative und persönliche Faktoren, wobei nicht zuletzt die Persönlichkeitsstruktur der untersuchten Akteurinnen relevant ist, die sich aus biografischen Erfahrungen, aktuellen Lebensumständen wie auch der psychologischen Prädisposition formiert (Murken et al. 2004: 304). Wie in Kapitel 3 ersichtlich wurde, begünstigen diese je nachdem auch die Wahl von religiösen oder nichtreligiösen Copingstrategien.

Insbesondere unter psychisch-emotionalem Stress setzt dabei in der Regel zuerst der Mechanismus der Bewahrung ein. Er zielt darauf ab, bedrohte und schützenswerte Güter und Verhaltensweisen zu erhalten oder im Falle eines Verlustes wieder aufzubauen. Religion, so der Soziologe Peter L. Berger, ist dabei in erster Linie ein Mittel, den sozialen und psychologischen Status quo zu erhalten:

> When crisis threaten the everyday taken-for-granted routine for the individual and there looms the ecstatic possibility of confronting directly his own

> existence, society provides the rituals by which he is gently led back into the ›okay world‹.[2]

Dass Religion gerade in Krisenzeiten dazu dienen kann, die persönliche Stabilität aufrechtzuerhalten oder wiederaufzubauen, konnte am Beispiel der untersuchten Thailänderinnen bereits im Kontext ihrer psychosozialen Motivationen für religiöse Praktiken aufgezeigt werden (siehe Kapitel 4.2, S. 258). In einigen Fällen genügte es den Interviewpartnerinnen jedoch nicht, bestimmte religiöse Verhaltensweisen zu bewahren. Sie mussten – auch im religiösen Sinne – neue Wege finden, um ihre Stabilität zurückzugewinnen. Pargament (1997) hält dazu fest:

> There are times when dreams must be deferred or when dreams must come to an end. Some events throw up barriers that make it impossible to realize a dream. Others point to the foolishness of the ends we have sought. Some experiences open up the possibility of new values that make others pale by comparison. Still others shatter the things we cherish most. These are the time when the purpose of life is called into question. (Ebd.: 234)

Angesichts existenzieller Erfahrungen, die eine Umorientierung erfordern, setzt gemäss Pargament (1997: 234–235) der Mechanismus der Transformation ein, der eine Um- oder Neudeutung von Sinn beinhaltet. Dieser Prozess verläuft in einem Spannungsfeld zwischen dem Erfordernis nach Veränderung und dem Versuch, die Kontinuität der eigenen Lebensweise so weit als möglich zu erhalten.

Das Ziel der folgenden Ausführungen ist, den Einfluss dieser beiden Mechanismen auf die Copingprozesse der befragten Thailänderinnen darzustellen, die als Reaktion auf äussere Schwierigkeiten und psychisch-emotionale Belastungen zu verstehen sind. Diese umfassen sowohl durch die Migration bedingte und mit der spezifischen Lebenssituation von thailändischen Heiratsmigrantinnen in der Schweiz einhergehende Alltagsprobleme als auch Sinnkrisen aufgrund besonderer Lebensereignisse wie Todesfälle, Scheidungen oder Trennungen. Neben der Frage, welche Formen religiöser und nichtreligiöser Copingprozesse sich aus den Mechanismen der Bewahrung und Transformation ergeben, ging es bei der Analyse nicht zuletzt auch um

---

2 Berger P. L. (1961). *The precarious vision.* Garden City, NY, 121–122, zitiert in Pargament 1997: 200.

deren Auswirkungen und Konsequenzen, die, wie die Betrachtung einzelner Fälle zeigt, sowohl funktional wie auch dysfunktional ausfallen können.

5.2 Formen religiöser und nichtreligiöser Copingprozesse

Durch die Analyse des Datenmaterials lassen sich insgesamt vier religiöse und nichtreligiöse Copingprozesse rekonstruieren, die durch den Mechanismus der Bewahrung oder der Transformation gestaltet werden. In die Kategorie des *bewahrenden Coping* fallen die Aufrechterhaltung ethnisch-religiöser Bezüge sowie die Fortführung alternativer Strategien ausserhalb des ethnisch-religiösen Kontextes, während sich die Umdeutung religiöser Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken und die Distanzierung von organisierten Formen der Religionspraxis im Bereich des *transformativen Coping* verorten lassen. Wie bereits ersichtlich wird, unterscheiden sich die verschiedenen Prozesse insbesondere im Hinblick auf die Rolle und Bedeutung, die der religiösen Tradition jeweils zukommt. Diesbezüglich lässt sich bei einigen Akteurinnen feststellen, dass sich ihre zunächst offenen, kritischen oder ablehnenden Haltungen gegenüber religiösen Glaubensvorstellungen, Praktiken und Institutionen im Rahmen ihrer Copingprozesse in die konträre Richtung verschoben haben. In einigen Fällen hat sich dabei auch die religiöse Schwerpunktsetzung verändert, wobei sich die Präferenzen häufig von *apotropäisch* und *kammisch* motivierten Praktiken hin zu *nibbanisch* motivierten Formen der Religionspraxis verlagern. Damit werden für einige Thailänderinnen auch thai-buddhistische Erneuerungsbewegungen attraktiv.

Weiter wurde deutlich, dass die allgemeine Lebenszufriedenheit in der Schweiz einen nicht unwesentlichen Einfluss darauf ausübt, ob und inwiefern die Interviewpartnerinnen *religiöses Coping* als erfolgversprechend betrachten. Analog zur Analyse in Teil III, Kapitel 3 (S. 161), lassen sich die befragten Thailänderinnen in zwei idealtypische Kategorien einteilen: Auf der einen Seite befinden sich Frauen mit der Tendenz, ihre Heiratsmigration als Chance dafür zu betrachten, sich von den sozialen, ökonomischen und kulturellen Zwängen ihres früheren Lebens in Thailand zu befreien und nach der Umsetzung ihres eigenen Lebensentwurfs zu streben. Im Fokus ihres Alltags in der Schweiz liegt nicht die Existenzsicherung, sondern der Wunsch nach Selbstverwirklichung und Optimierung der eigenen Persönlichkeit. Während diese Frauen auch im religiösen Sinne eher bereit dazu sind, Traditionen kritisch zu hinterfragen oder gar mit ihnen zu brechen und neue Wege zu gehen,

ist es für Frauen aus der zweiten Kategorie andererseits naheliegender, sich weiterhin auf altbekanntem Terrain zu bewegen. Diese haben die Tendenz dazu, ihre Migration negativ zu bewerten, da sie das damit bezweckte Ziel der materiellen Absicherung noch nicht oder erst nach ihrer Remigration nach Thailand als erreicht betrachten. Im Fokus ihres Alltags liegt daher nach wie vor die Absicherung ihrer Zukunft, die stets mit der Hoffnung auf eine baldige Rückkehr ins Herkunftsland verbunden ist. Bis dahin spielt die Aufrechterhaltung von ethnisch-religiösen Bezügen nicht nur eine wichtige Rolle für den Erhalt ihrer Zukunftsperspektiven, sondern auch für die praktische Bewältigung des Alltags in der Schweiz.

Abbildung 4: Formen religiöser und nichtreligiöser Copingprozesse und ihre zentralen Differenzierungsmerkmale

bewahrendes Coping

Aufrechterhaltung ethnisch-religiöser Bezüge
- Bewahrung heimatlicher Bezüge
- *Traditionalistischer Buddhismus* und über den religiösen Kontext hinausreichende «Thainess»
- *Wat* als Ort der Andacht und sozialer Treffpunkt
- Fokus auf *kammisch* und *apotropäisch* motivierte religiöse Praktiken
- Wunsch nach einem besseren Leben und einer Remigration nach Thailand

Fortführung alternativer Strategien ausserhalb des ethnisch-religiösen Kontextes
- Bewahrung der eigenen Unabhängigkeit
- Integration in die Residenzgesellschaft
- Ablehnende Haltung gegenüber der kulturell-religiösen Tradition Thailands: Distanzierung von religiösen Praktiken und *ethnischer Kolonie*
- Wunsch nach der Verwirklichung eines eigenen Lebensentwurfs als zentraler Antrieb; Rückkehr nach Thailand nicht erwünscht

religiös — nicht primär religiös

Umdeutung religiöser Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken
- Neuinterpretation von Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken innerhalb thai-buddhistischer Erneuerungsbewegungen
- *Modernistischer Buddhismus* und Ablehnung von kulturell-traditionellen Elementen in der religiösen Praxis
- Fokus auf *nibbanisch* motivierte religiöse Praktiken
- Wunsch nach Optimierung der eigenen Persönlichkeit

Distanzierung von organisierten Formen der Religionspraxis
- Ablehnende Haltung gegenüber Tempeln und Mönchen
- Religiöse Individualisierung und Pluralisierung
- Verschiebung der Religionspraxis vom *Wat* in den privaten Raum
- Hohe Motivation für soziales Engagement im säkularen Bereich
- Wunsch nach autonomer Religiosität und/oder einer Verbesserung der Welt

transformatives Coping

Dieser Überblick zeigt bereits einige der Richtungen auf, in welche sich die verschiedenen Formen religiöser und nichtreligiöser Copingprozesse entwickeln können. Im Folgenden werden diese im Hinblick auf die Mechanismen der Bewahrung und Transformation systematisiert und anhand des Untersuchungsmaterials illustriert dargestellt. Vorab dient die Abbildung 4 auf S. 275 als Orientierung; sie stellt die vier Copingprozesse und deren zentrale Differenzierungsmerkmale im Kontinuum dar. Die verschiedenen Formen des *Coping* sind als unterschiedliche Cluster zu verstehen, denen sich entsprechende Fälle im Sample zuordnen lassen. Von Clustern wird gesprochen, da innerhalb der verschiedenen Gruppierungen bestimmte Problemlösungsstrategien und Verhaltensweisen gehäuft auftreten, die Übergänge zwischen ihnen jedoch fliessend bleiben und sie damit nicht trennscharf voneinander abzugrenzen sind. Wie sich bei der Analyse der einzelnen Fälle zudem zeigt, kann sich die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Cluster im Verlauf des *Coping* verändern, wobei oftmals gerade die Übertritte in andere Cluster charakteristisch für den Verlauf von Prozessen zur Bewältigung von Problemen sind.

5.2.1 Bewahrendes Coping

In die Kategorie des *bewahrenden Coping* fallen sämtliche Handlungsorientierungen, die den befragten Thailänderinnen dazu dienen, trotz veränderter Lebensumstände eine Kontinuität ihrer Einstellungen und Verhaltensweisen aufrechtzuerhalten. Dabei lassen sich mit der *Aufrechterhaltung von ethnisch-religiösen Bezügen* und der *Fortführung alternativer Strategien ausserhalb des ethnisch-religiösen Kontextes* zwei unterschiedliche Formen des *Coping* identifizieren, die im Folgenden näher dargestellt werden.

5.2.1.1 Aufrechterhaltung ethnisch-religiöser Bezüge

Die Aufrechterhaltung von ethnisch-religiösen Bezügen ist eine der beiden Copingformen, die durch den Mechanismus der Bewahrung gesteuert werden und als Reaktion auf veränderte Lebensumstände oder psychisch-emotionale Belastungen betrachtet werden können. Charakteristisch für Thailänderinnen aus dem Sample, die vorwiegend diese Form des *Coping* pflegen, ist, dass sie gemäss ihren Schilderungen bereits vor ihrer Migration in einen religiösen Kontext involviert waren, sich selbst als mehr oder weniger religiös bezeichnen und besonders stark über Heimweh, Einsamkeitsgefühle und gesellschaftliche Isolation klagen. Auf ihrer Suche nach Trost, Zugehörigkeit und Teilhabe ist das *Wat* als zentrales Strukturelement der *ethnischen Kolonie* besonders wichtig

(siehe dazu Kapitel 4.2.1, S. 259), wobei das *Wat Srinagarindravararam* ihre zentrale Anlaufstelle darstellt.

Der schweizweit bekannte Thai-Tempel in Gretzenbach ist nicht nur der wichtigste Ort thai-buddhistischer Andacht, sondern auch Schauplatz gelebter, über den religiösen Kontext hinausreichender Thai-Kultur (siehe dazu Teil IV, Kapitel 3.3.1, S. 183). Als Ableger des königlichen Marmortempels in Bangkok repräsentiert es – zumindest offiziell – eher den thailändischen Staatsbuddhismus als den im *Isaan* praktizierten Dorfbuddhismus, mit welchem die grosse Mehrheit der Thai-Frauen in der Schweiz aus ihrer Herkunftsregion vertraut ist. »Was ich mache im Tempel, ist gleich wie ich wohne in Bangkok« (1A/1202), sagt Ying, die ursprünglich ebenfalls aus dem Nordosten Thailands stammt. Nichtsdestotrotz ist es kaum als Zufall zu betrachten, dass in der Ordinationshalle (Thai *Ubosoth)* auch farbige Wandmalereien zu finden sind, welche die *Tai-Lao-Tradition* des *Isaan* widerspiegeln. Hervorzuheben ist hierbei eine Abbildung der karnevalsartigen Umzüge an *Bun Bang Fai,* einem typischen Dorffest aus vorbuddhistischer Zeit, das für die ethnoregionale Identität der dortigen Landbevölkerung von grosser Bedeutung ist (Hutter 2019: 7–8). Wie die Mehrheit der Tempelbesucherinnen stammt auch der Abt des Klosters aus dem *Isaan.* Obwohl er den Traditionen des *Isaan*-Buddhismus kritisch gegenübersteht, ist er sich bewusst, dass diese für viele hier lebende Thais wichtig sind und daher auch in einem dem Königshaus nahestehenden Tempel in der Schweiz Platz finden müssen (Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll vom 30.6.2019). Insofern werden in Gretzenbach religiöse Feste stets mit *Isaan*-Folklore umrahmt, wobei neben für die Region typischen Speisen, Tanzdarbietungen und Musik auch volksreligiöse Kultpraktiken wie Handlesen, Wahrsagen und *gruuad naam,* das zuvor bereits beschriebene Ritual zur Abwehr von Unheil, vorzufinden sind. Wie Noi meint, wird die Wirksamkeit dieser Praktiken von vielen Thais aus dem *Isaan* als Selbstverständlichkeit betrachtet: »So sind die Leute im *Isaan*, sie glauben so Sachen« (3C/121).

Diese *apotropäisch* und *kammisch* motivierten Praktiken, die stets mit Ritualen zum Verdiensterwerb einhergehen und somit auch durch das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Mönchen und Laien gekennzeichnet sind, bilden gemäss Baumann (2002: 57) den Hauptbestandteil des auf den Tempel fokussierten Buddhismus ethnischer Asiat:innen. Die Pflege dieses *traditionalistischen Buddhismus* (ebd.: 54), zu welchem auch der Dorfbuddhismus im Nordosten Thailands zählt, macht das *Wat* in Gretzenbach für einige der befragten Thailänderinnen nicht nur zum wichtigsten Ort ihrer religiösen

Praxis, sondern auch zu einer Brücke zu ihrer zurückgelassenen Heimat. Wie sich im Sample zeigt – und auch durch die Befunde anderer Studien bestätigt wird –, kann Letzteres dazu führen, dass sich Migrant:innen in der Fremde verstärkt mit religiösen Inhalten auseinandersetzen und im Allgemeinen ein gesteigertes Interesse an den kulturellen Bräuchen ihres Herkunftslandes entwickeln (Baumann 2006: 13–14). Das von einigen Akteurinnen geäusserte Bedürfnis nach Heimatgefühl wird in Gretzenbach durch ein breites Angebot an kulturellen Aktivitäten, wie etwa traditionellem Tanz, Musik und Kunsthandwerk, aber auch entsprechenden Aufführungen und Ausstellungen an religiösen Veranstaltungen, bedient. Besonders zelebriert wird dabei auch die Esskultur, wobei nicht nur der Verkauf von Speisen aus dem *Isaan*, sondern auch die Marktstände mit asiatischen Importwaren grosse Beliebtheit bei den befragten Thailänderinnen finden. Thai-Food-Festivals wie auch das grosse Jahresfest des Tempels, das als solches vermarktet wird, üben daher auf viele der Migrantinnen eine besondere Anziehung aus. »Es gibt die Menü, die kannst du nicht allein kochen, weil mühsam. Besser kaufen 10 Franken, 15 Franken. Wie Reis, Mango, Klebreis. Ja, das ist fein. Nein, ich gerne Thai-Fest« (7A/1104-1105), sagt etwa Som, die jeweils für das Jahresfest kocht und ihr Essen an einem der Stände verkauft, um Spenden für das *Wat* zu generieren. Im Kontext der Bewahrung von heimatlichen Bezügen ebenfalls hervorzuheben ist die buddhistische Sonntagsschule, die sich an Kinder aus thailändisch-schweizerischen Ehen richtet. Dabei geht es nicht nur um die Vermittlung der buddhistischen Lehre, sondern auch um das Erlernen der thailändischen Sprache, das vielen Thailänderinnen ein besonderes Anliegen ist. »Ich will, dass [mein Kind] Thailändisch lesen, schreiben lernen« (1B/1194), sagt Ying über die Motivation, ihren Sohn jeden Sonntag in den Thai-Tempel zu fahren.

Durch diese Angebote repräsentiert das *Wat* in Gretzenbach eine »Thainess«, die über den religiösen Kontext hinausreicht und somit auch für die Schweizer Ehemänner von Thai-Frauen interessant ist. Obwohl die religiösen Veranstaltungen nicht auf sie ausgerichtet sind, stellt das *Wat* für einige von ihnen ein beliebtes Ausflugsziel dar. Hier können sie nicht nur die von ihnen gewünschte thailändische Exotik erleben, sondern auch den Austausch mit Gleichgesinnten pflegen, die ebenfalls mit einer Thailänderin verheiratet sind. »Ja du, es ist ganz ein anderes Leben dort. Es ist wie ein anderes Land im Land. Für mich ist es toll, weil ich habe die Thai gerne und die Fröhlichkeit und die Freundlichkeit« (9A/659-660), sagt Walter über das *Wat*. Sein Wunsch, sich dort zu vernetzen, war zu Beginn vor allem mit dem Ziel verbunden, sich über

das Leben in Thailand zu informieren. Im Paarinterview erzählt er über die in Gretzenbach geknüpften Kontakte und seine Auswanderungspläne:

> **Walter**: Am Anfang habe ich den Kontakt vor allem gesucht, ich bin ehrlich, ich habe den Kontakt gesucht, weil ich Informationen sammeln wollte. Aber es ist meistens nicht viel da.
> **Interviewerin**: Wie meinst du, Informationen sammeln?
> **Walter**: Einfach Leben in Thailand, Haus kaufen, Land kaufen… Umgang, Zeug und Sachen. Aber innerhalb kürzester Zeit haben die Leute mich gefragt, weil viele Leute machen sich einfach nicht schlau. Ich meine es gibt Leute, die leben dort unten, Schweizer, und haben keine Krankenkasse. Das musst du dir vorstellen, wenn da einer etwas hat…
> **Pui**: Viele gehen einfach blind, ohne zu planen. Sie lesen nicht…
> **Walter**: Für mich ist klar, wenn ich in ein fremdes Land gehe, dann muss ich die Sprache können, sonst werde ich an jedem Ecken über den Tisch gezogen. Und ich brauche dort eine Krankenkasse, muss dort ein Bankkonto haben, ich muss dort leben dort. Das ist für mich alles klar. Und wir haben Sachen, wir haben eigentlich alles weit im Voraus organisiert. Weil, wir wollen nach Thailand und dortbleiben. (9A/1112-1128)

Walter und Pui sind kurz davor, den Traum von einer Zukunft in Thailand, wie ihn viele Paare hegen, zu verwirklichen. Eine Rückwanderung in ihr Herkunftsland stellt gerade für die Frauen oft die Erfüllung eines Wunsches dar, den sie bereits zu Beginn ihrer Heiratsmigration verfolgten. Dementsprechend betrachten sie ihr Leben in der Schweiz oft nur als vorübergehende Phase ihrer Biografie, die ihnen dazu verhilft, ihre Zukunft in Thailand abzusichern. Insofern ist es nicht nur für sie selbst sinnvoll, heimatliche Bezüge im transnationalen Raum zu pflegen. Ebenso liegt es auch in ihrem Interesse, dass sich ihre Ehepartner ein Netzwerk aufbauen können, in welchem sie sich über Zukunftspläne austauschen und von den Erfahrungen anderer profitieren können. Dabei scheint eine Rückkehr nach Thailand gerade an grösseren Anlässen im *Wat* besonders greifbar: Neben den Berichten von Paaren, die bereits zur Hälfte in Thailand leben, besteht auch die Möglichkeit, sich an Ständen von in Thailand tätigen Immobilien- und Bauunternehmern beraten zu lassen. Nicht zuletzt berichteten einige Informantinnen auch davon, dass ihnen an solchen Festen immer wieder unter der Hand Grundstücke oder Häuser zum Kauf angeboten worden seien.

Angesichts der unbefriedigenden Lebenssituationen, die von einigen Interviewpartnerinnen geschildert werden, bilden sowohl die Perspektive

auf eine Zukunft in Thailand als auch das im *Wat* erfahrbare Heimatgefühl entscheidende Faktoren für ihr Wohlbefinden und die Bewältigung ihres Alltags in der Schweiz. Während dieser Rückhalt für einige Migrantinnen insbesondere in der ersten Zeit nach ihrer Ankunft in der Schweiz wichtig war, bewegen sich andere auch Jahre nach ihrer Migration ausschliesslich innerhalb dieser Sphäre der *ethnischen Kolonie*. Dabei stellt sich die Frage, inwiefern die Bewahrung von über den religiösen Kontext hinausreichenden heimatlichen Bezügen nicht nur eine Erleichterung, sondern auch ein Hindernis dabei darstellen kann, Chancen zur Verbesserung der jetzigen Lebenssituation zu ergreifen und sich um eine Integration in die Residenzgesellschaft zu bemühen. Dass Letzteres nicht das Ziel von Migrantinnen darstellt, die den Wunsch nach einer baldigen Rückkehr in ihr Herkunftsland hegen, scheint naheliegend. Für sie stellt die *ethnische Kolonie* einen relativ effizienten und bequemen Weg der Alltagsbewältigung dar, ohne dabei in integrative Massnahmen, wie etwa den Spracherwerb, investieren zu müssen. Gleichzeitig zeigt sich im Sample jedoch auch, dass sich die oft geäusserten Gefühle von Einsamkeit und Isolation durch diese Form des *Coping* nicht vollständig lindern lassen. Der Soziologe Hartmut Esser (1986: 106–117) kritisiert insofern, dass die *ethnische Kolonie* zu einer Abkapselung von Migrant:innen führt und damit auch deren Integration in die Residenzgesellschaft gefährdet. Dementsprechend bezeichnet er *ethnische Kolonien* als »Mobilitätsfallen«, die zur Institutionalisierung von ethnischen Unterschieden führen und zu einer Stabilisierung der gesellschaftlichen Schichtung beitragen, da Migrant:innen ausserhalb des ethnischen Kontextes kaum Aufstiegschancen haben. Dass diese Situation als unbefriedigend empfunden wird, lässt sich in einigen Fällen feststellen, wobei der ethnisch-religiöse Kontext dazu beitragen dürfte, dass diese Frauen in für sie nicht zufriedenstellenden Lebenssituationen verbleiben. Ihre Copingbemühungen tragen dabei zwar zur Stressreduktion bei, scheinen aber gleichzeitig den zur Veränderung notwendigen Antrieb zu lähmen. Dies zeigt sich insbesondere im Kontrast zu den befragten Akteurinnen, die angesichts veränderter Lebensumstände neue Verhaltensweisen entwickelt haben und sich somit nicht oder nicht ausschliesslich auf die *ethnische Kolonie* stützen.

5.2.1.2 Fortführung alternativer Strategien ausserhalb des ethnisch-religiösen Kontextes

Alternativ und teilweise auch ergänzend zum zuvor beschriebenen *Coping* im ethnisch-religiösen Kontext lässt sich im Datenmaterial mit der Fortführung alternativer Strategien auch eine zweite Form des *bewahrenden Coping* eruie-

ren, in welcher trotz veränderter Lebensumstände eine Kontinuität der Persönlichkeit bewahrt wird – jedoch ohne dass dabei die religiöse Tradition eine besondere Rolle spielt. Gewählt wird sie vor allem von Frauen, die sich nicht als religiös bezeichnen und über eine kritische oder gar ablehnende Haltung gegenüber thai-buddhistischen Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken verfügen. Ihre Suche nach Trost, Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Teilhabe führt sie daher weniger in die *ethnische Kolonie* als in die Mehrheitsgesellschaft, in welche sie sich zu integrieren versuchen, um sich in der Schweiz ein neues Leben aufzubauen.

Dies lässt sich insbesondere durch das Beispiel von Nüng illustrieren. Obwohl sie zu Beginn ihres Aufenthalts in der Schweiz weder Deutsch noch Englisch sprach, sei es ihr nicht schwergefallen, auf die Leute im Dorf zuzugehen, wie ihr Ehemann bemerkt: »Sie hat mit ihrer Art sehr schnell Kontakte gehabt. Die kennt mehr Leute hier als ich. Sie ist sehr gut angekommen bei den Leuten. Hat sich schnell eingelebt« (5A/595-596). Nüng selbst meint dazu: »Leute hier im Ort sehr freundlich und kennen mich im ganzen Ort, weil Kind in der Schule sind. Egal wo gehen, Turnverein oder so, also kennen mich viele. Darum habe ich nie Heimweh gehabt« (5A/782-784). Ihr ist es aufgrund ihres aufgeschlossenen Charakters und der Unterstützung ihres Ehepartners gelungen, sich in die gesellschaftlichen Strukturen ihres Wohnortes, wie etwa den Turnverein, zu integrieren, weshalb sie sich schnell heimisch fühlen konnte. Eine Rückkehr nach Thailand, wie sie von vielen Heiratsmigrantinnen gewünscht wird, stellt für sie keine Option dar. Thai-Frauen, die mit diesem Plan in die Schweiz kommen und sich von ihren Ehemännern Häuser bauen lassen, betrachtet sie kritisch: »Für mich ist klar, [da ist] keine Ehrlichkeit. Also, ich mag nicht so Leute« (5B/188-189). Wie viele Thailänderinnen beschreibt auch Nüng negative Erfahrungen im Umgang mit anderen Thai-Frauen,[3] weshalb sie sich zu distanzieren begann: »Also, ich muss sagen, ich kein Kontakt mit Thailänderinnen« (5B/659). Da sie sowohl andere Thailänderinnen als auch die kulturell-religiöse Tradition ihres Herkunftslandes kritisch betrachtet, sei es ihr auch nie ein besonderes Bedürfnis gewesen, in der Schweiz ein *Wat* zu besuchen. Sie erzählt: »Also ich nicht sagen, ich nicht Respekt Religion. […] Weil sind ok, Mönche oder Religion. [Aber es geht] immer ums Geld. Geld, Geld bringen. […]

---

3 Damit greift Nüng auf ein Narrativ zurück, das von Thailänderinnen immer wieder verwendet wird, um den eigenen Status auszuwerten und sich von anderen Heiratsmigrantinnen abzugrenzen. In Teil III, Kapitel 2.2.3 (S. 136), wird näher auf die Ambivalenz innerethnischer Kontakte eingegangen.

Nein du, ich arbeite. Ich arbeite auf Stundenlohn und dann komme ich sicher nicht einfach spenden« (5A/820-823).

Insbesondere kritisiert Nüng die im Tempel erwarteten Spenden, die zum Eigenwohl der Mönche, nicht aber zur Verbesserung der Lebensumstände von wirklich bedürftigen Menschen beitragen würden:

> Warum alles Geld dort bringen? […] Hier wollen [sie] einfach Geld, aber nicht bisschen teilen für Leute, wo haben Hunger [oder im Krieg leben]. […] Dort kommt nur Geld und dann was? Mönche machen [es sich] mit dem Geld einfach nur schön, mit dem Land kaufen, […] nein. Ich finde einfach so… Tsss… Tschuldigung, ich also… (5A/992-997)

Das fehlende soziale Engagement der Mönche stellt für Nüng auch einen Grund dar, weshalb sie Investitionen in das Wohlergehen der Familie bevorzugt. Denn im Gegensatz zu den Mönchen kann sie von dieser im Bedarfsfall ebenfalls Unterstützung erwarten: »Ich Person, die schaut für Familie. So ist, [Gutes] nicht für Mönche zu tun, sondern für Familie. Wenn du, wenn du nicht gut geht, Mönche [dir] gar nicht helfen. Du kannst betteln, aber [sie] nicht helfen« (5A/1035-1036). Ihre ablehnende Haltung gegenüber den im Buddhismus wichtigen Almosen für Mönche lässt sich unter anderem damit begründen, dass sie in Thailand unter ärmlichen Bedingungen aufgewachsen ist und schon früh dazu gezwungen war, zum finanziellen Unterhalt der Familie beizutragen. Dabei habe ihre Mutter ihre religiösen Verpflichtungen oft über das Wohl der Familie gestellt:

> Ja, meine Mutter glaubt, ja, wenn Religion [dann kommt alles gut]. Das macht mich wütend. Und meine Mutter immer, jeden Morgen, muss [sie] immer Mönch [gehen], […] zum Essen geben, wir gesehen. Ich sage, du Mami, wenn ich gib dir nicht Geld, hä, woher, woher du bekommen Essen? Warum du nicht gehen zu die Mönch, sagen ich brauche Geld, ich brauche Essen? Schauen, dass Mönch gibt dir! […] Meine Mutter Religion extrem, ich bin dagegen! Ich sage! Schon in Thailand. Weil für mich ich denke, Geld, ich kaufe Essen für Familie, meine Mutter immer für Religion, ah, muss kaufen da, bringen Mönch und so. Ich schon in Thailand, ich bin nicht… so wütend. Ich sagen, wir selber auch nicht viel Geld in Familie und du noch immer geben. (5A/1066-1074)

Ebenfalls als störend empfindet Nüng, dass in ihrem Herkunftskontext viele alltägliche Vorhaben an den Rat der Mönche und damit einhergehende Spenden geknüpft seien: »Zum Beispiel bei uns in Thailand, wenn du eine Haus um-

bauen, muss[t du schauen, dass] Mönche kommen [und fragen, ob das mit der] Türe da kommt gut« (5A/1051-1052). Wie ihr Ehepartner Heinrich zeigt auch Nüng wenig Verständnis dafür, dass sie, um das Grab ihres Vaters im *Isaan* zu besuchen, in den Unterhalt des örtlichen *Wat* investieren musste:

> **Heinrich**: Zum Beispiel, wenn jemand gestorben ist, gehst du bei uns auf den Friedhof, du gehst aufs Grab, tust vielleicht ein Blümchen drauf und denkst ein bisschen.
> **Nüng**: Und nichts zahlen.
> **Heinrich**: Das kann man dort [in Thailand] nicht. Wenn du dort aufs Grab gehst, musst du den ganzen hueren Tempel verköstigen zuerst.
> **Nüng**: Ja, muss Couvert geben. Jedes Couvert 1000, 2000 Baht. So verrückt.
> **Heinrich**: Als wir letztes Jahr waren, hatte sie auf das Grab des Vaters gehen wollen, weil sie hat es ja noch nie gesehen. Sie ist nicht an die Beerdigung gegangen. Aber sie musste ein Riesending machen dort. Zuerst… da musst noch Mittagessen machen, alles und ja. Also, das geht ins Geld.
> **Nüng**: Ganze Tempel muss selber alles machen. Also für mich, ich dachte ok…
> **Heinrich**: Weisst du, für uns ist es nicht so dramatisch, es ist im Ferienbudget drin, aber für einen Thai ist es völlig überrissen, also wir haben ein paar 100 Franken bezahlt für das Ganze.
> **Nüng**: Ja, macht mich wütend. (5A/1087-1108)

Demgegenüber ist Nüng aufgefallen, dass in der Schweiz im öffentlichen Raum ein anderes Verhältnis zu Religion besteht: »Hier ist es normal, einfach zu leben, einfach [ohne Religion]. Ich sehen das hier« (5A/973), sagt sie und ergänzt später: »Hier [glauben] wir mehr [an den] Staat« (5A/1054). Dass die Religion in der Schweiz im Vergleich zu Thailand an Bedeutung verloren hat, versteht sie als Konsequenz davon, dass man sich hier auf einen funktionierenden Staat verlassen könne, der sich um die soziale Wohlfahrt kümmere: »Ist nicht Religion, [die sich kümmert], wenn du kein Job« (5A/973-974). Damit spricht Nüng einen Punkt an, den auch Spiro (1982) in seinen Forschungen zum Buddhismus in Südostasien feststellen konnte. Auch er sieht die Verbreitung und die Neubelebung von buddhistischen Praktiken zur Abwehr von Unheil in Zusammenhang mit dem Unvermögen des Staates, seinen Bürger:innen durch das Sozial- und Gesundheitssystem die nötige Sicherheit zu bieten. Vor diesem Hintergrund fiel es Nüng nicht schwer, einen positiven Bezug zum Schweizer Staat aufzubauen. Thailand beschreibt sie im Vergleich dazu als rückständig, wobei sie auch die religiösen Alltagspraktiken in ihrem

Herkunftskontext als Ausdruck dieser Rückständigkeit betrachtet. Da sie diese Praktiken weder pflegen noch unterstützen möchte, sucht man in ihrer Wohnung auch vergebens nach einem Hausaltar mit Buddha-Figur und Räucherstäbchen, der ansonsten kaum in einem thailändisch-schweizerischen Haushalt fehlt. »Früher hat sie noch Bilder aufgehängt gehabt vom König. Vor acht Jahren haben wir dann frisch gestrichen und da hat sie gesagt, sie will sie nicht mehr aufhängen« (5B/283-284), erzählt ihr Ehemann. Wie Nüng erklärt, passen diese Relikte aus ihrer Vergangenheit nicht mehr in ihr heutiges Leben: »Nein, [ich habe mich] bisschen viel bewegt und viele Leute gesehen und viel Fernsehen, viel alles, andere Kultur« (5A/968-969).

Nüngs Äusserungen legen nahe, dass ihre negative Bewertung kulturell-religiöser Bezüge als Ergebnis einer Entwicklung zu betrachten ist, während deren sie sich angesichts ihrer neuen Lebenswelt allmählich von diesen distanzierte und in diesem Sinne durchaus eine Transformation durchlebte. Nichtsdestotrotz kann Nüngs areligiöse Haltung – im Gegensatz zu Akteurinnen, die *transformatives Coping* betreiben – als Konstante betrachtet werden, die sich auch im Rahmen der Migrationserfahrung kaum verändert hat. Die nähere Betrachtung ihrer Biografie zeigt, dass ihre Handlungsorientierungen sowohl vor als auch nach ihrer Migration primär auf eine Ausweitung ihrer individuellen Freiheit ausgerichtet sind, wobei es für Nüng besonders wichtig ist, sich ihre Unabhängigkeit zu bewahren. Die damit einhergehende Loslösung von traditionellen Verflechtungen äussert sich dabei nicht nur in ihrer kritischen Distanz zur kulturell-religiösen Tradition Thailands, sondern auch in ihrem Wunsch, am Leben der Menschen in ihrer unmittelbaren Umgebung teilzunehmen. Insofern gestaltet sich die *ethnische Kolonie* kaum attraktiv für Nüng, die sich stattdessen auf Kontakte zu Schweizer:innen und Engagements in Vereinen mit nicht-ethnischem Bezug an ihrem Wohnort gestützt hat, um am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen. Ihre Bereitschaft, ihren Lebensmittelpunkt dauerhaft in die Schweiz zu verlegen, erforderte es, sich mit ihren Zukunftsperspektiven auseinanderzusetzen, wobei es ihr unerlässlich erschien, sich um eine Integration zu bemühen und in den Spracherwerb zu investieren.

Wie bei anderen Akteurinnen, die sich im Rahmen der Umsetzung ihrer persönlichen Lebensentwürfe von der *ethnischen Kolonie* distanziert haben, lässt sich auch bei Nüng feststellen, dass die Erfahrung, sich durch eigene Kompetenzen erfolgreich in einem fremd-kulturellen Kontext orientieren zu können, ihr Selbstbewusstsein stärkte. Im Kontrast zu den Thailänderinnen, die sich für das *bewahrende Coping* vor allem auf den ethnisch-religiösen Kon-

text stützen, ist Nüng aufgrund ihrer positiven Alltagserfahrungen eher der Überzeugung, dass sie schwierige Situationen und Herausforderungen aus eigener Kraft bewältigen kann. Dieses Selbstbild dürfte nicht unwesentlich dazu beitragen, dass sich Interviewpartnerinnen, die sich auch auf Strategien ausserhalb der *ethnischen Kolonie* stützen, kaum über Heimweh oder gesellschaftliche Isolation beklagen. Vielmehr zeigen sie sich zufrieden mit ihrer Lebenssituation in der Schweiz, wobei eine Remigration nach Thailand meist keine Option für sie darstellt.

5.2.2 Transformatives Coping

Während der Mechanismus der Bewahrung darauf ausgerichtet ist, trotz veränderter Lebensumstände bestehende Handlungsorientierungen zu erhalten, stehen beim *transformativen Coping* die Veränderung bestehender Werte und die Entwicklung neuer Verhaltensweisen im Vordergrund. Auch in Bezug auf den Mechanismus der Transformation lassen sich zwei Formen des *Coping* eruieren, die von den befragten Akteurinnen gewählt wurden, um psychisch-emotionale Belastungen zu bewältigen. Dabei wird zunächst auf die *Umdeutung von religiösen Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken* eingegangen, bevor anschliessend jene Fälle näher betrachtet werden, in welchen sich im Rahmen der Problembewältigung eine *Distanzierung von organisierten Formen der Religionspraxis* beobachten lässt.

5.2.2.1 Umdeutung religiöser Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken

Wie Pargament (1997: 234–235) festhält, ist die Um- oder Neudeutung religiöser Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken als Ausdruck des *transformativen Coping* zu verstehen, das durch einen Mechanismus gesteuert wird, der in der Regel erst dann einsetzt, wenn grundlegende Veränderungen unumgänglich sind, um Herausforderungen bewältigen zu können. So wurde auch in einigen der untersuchten Fälle deutlich, dass es sich bei der Transformation um einen Prozess handelt, der als Reaktion auf Lebensereignisse verstanden werden kann, die von den befragten Thailänderinnen als existenziell beschrieben wurden und damit auch mit einem besonderen Leidensdruck einhergehen. Konkret handelt es sich dabei insbesondere um Verlusterfahrungen durch Trennungen und Scheidungen, aber auch um den Tod des Ehepartners und eines Kindes aus einer früheren Beziehung, welche die Interviewpartnerinnen

gezwungenermassen dazu veranlassten, sich mit veränderten Lebensumständen auseinanderzusetzen und sich in ihrem Alltag neu zu orientieren.

Charakteristisch für Akteurinnen im Prozess der Neuausrichtung ist einerseits, dass sie sich gezielt ethnisch-religiösen Kontexten zuwandten, um Zuflucht, Rückhalt und Unterstützung zu finden. Begünstigt wurde die damit einhergehende Bedeutungszunahme der *ethnischen Kolonie* entweder durch den Umstand, dass der Ehepartner als wichtigste Ressource zur Bewältigung von Schwierigkeiten wegfiel oder dass dieser ebenfalls über ein grosses Interesse an religiösen Fragen verfügt und insofern auch selbst an religiösen Aktivitäten teilnimmt. Andererseits ist es kennzeichnend für die Akteurinnen, dass sie ihr Bedürfnis nach Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung nicht vollständig befriedigen konnten und es daher zu einer Verschiebung ihrer religiösen Interessen kam. Auffällig ist dabei, dass sich der Fokus ihrer religiösen Aktivitäten von *apotropäisch* und *kammisch* motivierten Ritualen zum Verdiensterwerb in Richtung *nibbanisch* motivierter Praktiken verschiebt. Som, die seit ihrer Scheidung regelmässig im *Wat* in Gretzenbach oder Kandersteg anzutreffen ist, umschreibt diese Veränderung folgendermassen:

> Ich, kann man sagen, ich bin Buddhist, aber mehr gelernt nicht, mehr gewusst nicht. Ich bin nur Buddhist, gehe Tempel, bringe Essen und fertig. Die Rest weiss ich gar nicht. Und nach geschieden, ab 30 Jahren hab ich von alleine gelernt und dann habe ich mehr bewusst, ja. Und glauben mit der Zeit und versuchen, Sachen, wo verboten oder schlechte Charakter wenig gemacht. (7A/434-438)

Dieser neue Zugang zum Buddhismus habe ihr Leben grundlegend verändert, wie sie weitererzählt: »Seit ich Buddhist, ich fühle mich wie neue Frau. […] Ja. Vorher war ich ganz andere Charakter. Wie schwarz und weiss« (7A/226-231). Dabei wird von Interviewpartnerinnen wie Som neben dem *Dhamma*-Studium und der Befolgung der *Sīla* insbesondere die Wichtigkeit der Meditationspraxis betont. Da diese in Gretzenbach nicht im Fokus der religiösen Andacht liegt, fährt sie gelegentlich auch nach Kandersteg. Im dortigen *Wat Dhammapala* wird – wie auch in anderen Klöstern der thailändischen Waldtradition – der Meditation als Praxis für Laienbuddhist:innen grosse Bedeutung beigemessen. Som beschreibt das *Wat* im Berner Oberland und den dort praktizierten Buddhismus im Kontrast zum Thai-Tempel in Gretzenbach:

> Die Mönch[e] sind mehr von Europa, von Schweiz, von Deutschland und so. […] Sie machen ihre Aufgaben sehr streng. Sie sind nicht so viel [mit] Leuten reden, sie gehen schon bisschen reden, aber nachher macht sie wieder Meditation-Stunden, Stunden, Stunden. […] Sehr streng. Aber schön Ruhe dort und gemütlich. Sie sind nicht wie Tempel, sind wie kleine Haus in die Berge und vielleicht drei bis fünf Mönche. (7A/336-346)

Um die Unterschiede zwischen dem im Tempel in Gretzenbach praktizierten, »ethnischen« Buddhismus und den oft von westlichen Konvertit:innen gepflegten, buddhistischen Praktiken im *Wat* in Kandersteg zu beschreiben, differenziert Baumann (2002: 54–55) zwischen *traditionalistischem* und *modernistischem Buddhismus*.[4] Wie sich im Folgenden zeigt, können diese beiden Konzepte des Buddhismus sehr vielfältige Formen annehmen und sind insofern als idealtypische Beschreibungen zu verstehen. In ihren Grundzügen können sie jedoch folgendermassen charakterisiert und voneinander abgegrenzt werden:

> Traditionalist Buddhism with its emphasis on devotion, ritual, and specific cosmological concepts, stands in contrast to modernist Buddhism, with its emphasis on meditation, text reading, and rationalist understanding. Whereas traditionalist Buddhism strive to acquire ›merit‹ and aim for good conditions in this life and the next, most Western modernist Buddhists have abandoned the idea of rebirth. They do not aim to ›accrue‹ merit, but rather they endeavor to reach ›enlightenment‹ or ›awakening‹ in this life. (Baumann 2002: 58)

Baumanns Kategorisierung bringt den Vorteil mit sich, dass sie den Fokus nicht auf die ethnische Herkunft der Buddhis:tinnen legt, sondern vielmehr unterschiedliche religiöse Konzepte und Weltbilder hervorhebt, die der Religionspraxis unterliegen können. Dass diese Buddhismuskonzeptionen nicht

---

4 Diese Gegenüberstellung ist als Vereinfachung einer komplexeren Realität zu verstehen, wobei sich in der Literatur eine Vielzahl von zweiteiligen Taxonomien finden lässt, die jeweils unterschiedliche Schwerpunkte zur Differenzierung der damit verbundenen Religionspraxis setzen. Eine Übersicht über die häufigsten Begriffe findet sich etwa bei Gleig (2019: 6–8). Am Konzept des *modernistischen Buddhismus* kann kritisiert werden, dass dieses im Grunde durch postmoderne Elemente (Aufkommen eines neuen Interessens an religiöser Tradition, zunehmender Pluralismus, verschiedenartige Verschmelzungen zwischen Traditionalismus und Modernismus) geprägt ist und es insofern erweiterungsbedürftig ist (ebd.: 5–6).

per se als Gegensätze zu verstehen sind und es zwischen ihnen durchaus zu Berührungspunkten kommen kann, zeigt sich am Beispiel von Som, deren religiöse Interessen sich nach ihrer Scheidung verändert haben. Obwohl sie durch das *Dhamma*-Studium und die Meditationspraxis neue Aspekte ihrer Religion kennengelernt hat, besucht sie weiterhin mehrheitlich das *Wat* in Gretzenbach, in welchem die traditionellen Rituale gepflegt werden, die für ihre religiöse Praxis nicht weniger wichtig sind.

Das *Wat* in Gretzenbach ist jedoch nicht für alle Interviewpartnerinnen attraktiv; insbesondere dann nicht, wenn sie einen näheren Zugang zu thaibuddhistischen Erneuerungsbewegungen gefunden haben und sich damit vom *traditionalistischen Buddhismus* distanziert haben. Der von ihnen praktizierte *modernistische Buddhismus* hat gemäss ihren Aussagen nicht viel mit »Religion« zu tun. So erzählt Yai, eine Anhängerin der *Dhammakaya*-Bewegung: »Ich finde Buddhist ist wie eine Experiment, wie eine [...] Wissenschaft. [...] Ist nicht nur Glauben, man kann prüfen. Prüfen. [...] Eigentlich Buddhist ist ein Naturgesetz« (8A/1600-1612). Diese Betonung der Rationalität des Buddhismus ist kennzeichnend für das von Reformbewegungen vermittelte Buddhismusverständnis, in welchem daher die volksreligiösen Elemente des *traditionalistischen Buddhismus* abgelehnt werden, die teilweise als »rückständiger Aberglaube« betrachtet werden. Yai dazu:

> **Yai**: Heute Buddhismus ist so viele Mix. Glauben von Indien, eigentlich der echte Buddhismus ist wirklich nicht mit diese Glauben, was wir in Thailand. Ich denke, 60, 70 Prozent ist Mix. Andere... Ist nicht echt. Sie sind andere Glauben, ander Glauben...
> **Interviewerin**: Aberglauben?
> **Yai**: Aberglauben! Sehr viel. Super viel.
> **Interviewerin**: Haben Sie ein Beispiel?
> **Yai**: Ja, ja. Zum Beispiel, wenn man ein Haus baut oder Auto kaufen, sie müssen zuerst Mönch fragen. Zum Beispiel. Und Auto Mönch sagen, welche Farbe passt dir oder euch. Wenn zum Beispiel er hat gesagt, ok, Donnerstag und dann Auto kaufen, Farbe soll blau sein... aber du wollte gerne am Montag kaufen, weil keine Zeit, aber es gibt keine blau, dann kaufen Auto mit dem Schwarz, aber dann haben sie klein geschrieben, diese Auto hat ist blaue Farbe. [...] Meine Schwester zum Beispiel! Ja, das ist Aberglaube.
> **Interviewerin**: Und das mögen Sie nicht?
> **Yai**: Ich nicht, ich mag nicht. Ja, ich lache. Aber, wenn meine Schwester machen, dann machen sie, wenn sie glücklich macht. Ist ok, aber ich werde nicht

> sagen, das ist dumm. So etwas. Ich lasse sie. Aber ich würde nicht machen. Nein. Viele Sachen, gell, sind Aberglauben. […] Ist unglaublich, Aberglauben in Thailand ist so viel. Immer noch sie glauben an Geist, an viele Sachen. Grosse Bäume, aber das ist keine Buddhist. Hat nichts mit zu tun. (8A/1196-1228)

Diese von Yai angesprochenen *apotropäischen* Rituale werden von buddhistischen Reformbewegungen abgelehnt, da sie nicht direkt in der buddhistischen Lehre verankert sind. »*Dhammakaya* macht nicht. *Dhammakaya* nur Bibel« (8A/1263), meint Yai. Damit spricht sie, wenn auch mit christlicher Wortwahl, die verschriftlichten Lehrreden Buddhas an, durch welche sich die allgemein negative Haltung des *Theravāda*-Buddhismus gegenüber Ritualen begründen lässt. Gemäss diesen stellten rituelle Praktiken für Buddha weltliche Angelegenheiten dar, die auf der Suche nach Heil zurückzulassen seien, da sie für das Ziel der Erlöschung keine Relevanz besässen (Gombrich 1997: 37).

Dass ihr der *traditionalistische Buddhismus* mit seinem Fokus auf Rituale keine Antworten auf existenzielle Fragen liefern konnte, war für Lek ein Grund, sich selbstständig mit der buddhistischen Lehre auseinanderzusetzen. Sie erzählt: »Ich lesen, hören auf Youtube. Und so viele Sachen jeden Tag« (4A/818). Den im *Wat* praktizierten Buddhismus empfindet sie demgegenüber als oberflächlich:

> **Lek**: Ich habe viel gefragt, warum das, warum das, warum das. Und kann nicht finden. Ich gehen überall, ich habe gesehen Kultur und niemand kann mich antworten. Kultur, das ist nur spenden, ah dann du zufrieden und weg. Ist nicht jemand, der dir sagen, ah, wenn du das machst, dann du bist traurig. Niemand hat mich richtig gezeigt. Ich versuche zu lesen selber. Ich gehe nicht Tempel zum Kultur machen oder zum etwas spenden oder so. Ist nicht nur das, sondern ich suche, wie sagt man…
> **Markus**: Lebensfragen… Antworten auf Lebensfragen.
> **Lek**: Genau. Das ist meine Frage. Ich komme langsam näher, ich habe ein bisschen verstehen vom Buch von ihm [einem in Thailand populären Mönch], weil er hat einfach geschrieben für alle kann man verstehen. Dann ich komme weiter Stufe, und noch weiter Stufe und noch eine Stufe. Genau so, bis ich mehr verstehe. (4A/584-596)

Insbesondere interessant sind die Begrifflichkeiten und Gegenüberstellungen, mittels deren Lek ihre Entwicklung innerhalb dieser Textpassage beschreibt. So fällt auf, dass sie von dem, was im Tempel praktiziert wird, als *Kultur* spricht

und nicht etwa den Begriff *Religion* verwendet. Im Tempel »Kultur zu machen« empfindet sie nicht als zufriedenstellend, da sie das Spenden von Almosen im Sinne der *Dāna*-Praxis auf ihrer Suche nach Antworten nicht weitergeführt hat. Anders verhält es sich jedoch mit dem *Dhamma*-Studium in Form von Youtube-Videos oder dem erwähnten Buch des Thai-Mönchs, in welchem die buddhistische Lehre allgemeinverständlich erklärt wird. Diese ermöglichen es ihr, zu »verstehen«, und verkörpern damit den Gegensatz zum *traditionalistischen Buddhismus*, der keine intellektuelle Auseinandersetzung mit Buddhas Lehre beinhaltet – und ihr insofern auch keine Erleichterung bei der Verarbeitung ihrer gescheiterten Beziehung und des Todes ihres Sohnes bieten konnte.

Den von Lek beschriebenen Prozess, in welchem sie im Rahmen der Selbsthilfe eine für sie neue Form der Religiosität fand, betrachte ich als eine transformierte Weiterführung der Religionspraxis. Kennzeichnend dafür ist, dass eine Verschiebung vom *traditionalistischen* in Richtung des *modernistischen Buddhismus* stattfindet, in welchem die rationalen Aspekte der buddhistischen Lehre besonders hervorgehoben und wie zuvor von Yai als »Naturgesetze« umschrieben werden, in welchen magische Vorstellungen keinen Platz finden. *Apotropäische* Praktiken werden dabei als rückständig betrachtet und als nichtbuddhistische Elemente der traditionellen Thai-Kultur abgelehnt. Den Buddhismus von diesen zu befreien und ihn damit in seiner Ursprünglichkeit zu bewahren und wiederzubeleben, ist das Ziel von thai-buddhistischen Erneuerungsbewegungen wie der Waldklostertradition und der *Dhammakaya*-Bewegung.[5] »Wir trennen sehr viel. *Dhammakaya*, sie versuchen sehr streng trennen von der Kultur. Sie fokussiert auf nur Tempel. Nicht wie Gretzenbach ist Thai-Kultur dort, alles dort« (8A/1534-1536), erklärt Yai.

Wie bereits erwähnt, geht die ablehnende Haltung gegenüber kulturell-traditionellen Aspekten stets mit einer besonderen Betonung dessen einher,

5 Die Entstehung ihrer reformatorischen Ideen lässt sich ins 19. Jahrhundert nach Sri Lanka zurückverfolgen, das damals durch die Briten kolonialisiert wurde. Das zu jener Zeit entstandene Verständnis des Buddhismus hat nicht nur das heute im Westen vorherrschende Bild des Buddhismus mitgeprägt, sondern wurde selber durch westliches Denken mitgestaltet. Neben *modernistischem Buddhismus* (Baumann 2002) werden in der Literatur auch die Begriffe *buddhistischer Modernismus* (Bechert 2013), *Neobuddhismus* oder *protestantischer Buddhismus* (Gombrich 1997) verwendet. Letztgenannter Begriff betont dabei, dass die buddhistische Erneuerungsbewegung als Reaktion und Protest gegen das protestantische Christentum der britischen Kolonialherren entstand und in seinen Wesenszügen auch selbst den Protestantismus widerspiegelt (Gombrich 1997: 178).

dass der Buddhismus wissenschaftlich-rational und sein Wesen somit auch nicht als Religion zu bezeichnen ist (Gombrich 1997: 198). Stattdessen wird von einer Lehre gesprochen, die mit dem menschlichen Verstand begründet werden kann und insofern als »Religion der Vernunft« (Bechert 2013: 238–239) oder eine »auf Vernunft gegründete Philosophie« (Gombrich 1997: 200) bezeichnet wird. Kennzeichnend für den *modernistischen Buddhismus* von Erneuerungsbewegungen ist zudem auch, dass Mönche beziehungsweise der *Sangha* zugunsten der Laien an Bedeutung verlieren (ebd.: 178 und 188–189). Die höhere Gewichtung von Laien-Buddhist:innen geht mit der Annahme einher, dass jeder Mensch zu spirituellem Fortschritt fähig ist und die buddhistische Lehre und Praxis somit allen offenstehen soll. Insofern blieben das *Dhamma*-Studium und die Meditation nicht länger dem *Sangha* vorenthalten, sondern wurden auch für Laien-Buddhist:innen zugänglich (ebd.: 197–199) – und stellen heute für einige der befragten Thailänderinnen zentrale Elemente ihrer religiösen Praxis dar, die sie nicht nur als praktische Lebenshilfe, sondern auch als »wahren Kern« des Buddhismus verstehen. »Ja, was Buddhismus wirklich ist, habe ich erst in der Schweiz kennengelernt« (4A/813), sagt Lek diesbezüglich. Ähnlich hat das auch Yai erlebt, die in der Schweiz vorerst jedoch mit dem Christentum in Verbindung kam. Sie erzählt:

> Und dann kam ich [in die Schweiz]. Und hier habe ich mit dem Katholiken, also den Christen. Ich war so überzeugt. Ich war so happy. Immer vergleichen mit den Buddhisten. Ich war beinahe, möchte ich sogar wechseln zu die Christen. Weil, ich habe gesagt, sie machen sehr viel für die Leute. Ich habe gesehen, dass sie haben für die alte Leute eine Kurs, eine Reise, sie haben so viel für die alte Leute, für die Kinder und die Buddhist, die Mönche, machen sie nichts viel. […] Ich war nicht so begeistert mit dem Mönch in Thailand. […] Dann habe ich gesehen, die Christen habt sie viel für die Leute gemacht. Dann man vergleicht. Kam ich nach Hause und zu den Mönchen in Thailand, habe ich meine Familie erzählt, viel erzählt von dem Gut, was gut bei der Christen hier. Sie haben viele Leute, sie sind so active. Sie macht das und das und das… aber bei uns macht nichts. (8A/260-271)

Yai hat das Christentum im Gegensatz zum Buddhismus als sozial engagierte Religion wahrgenommen, weshalb sie sich eher den Katholiken als den Buddhisten zugehörig fühlte. Verändert hat sich dies erst mit dem Tod ihres Ehemannes, wonach sie von einer Freundin zu einer Zeremonie bei *Dhammakaya* in Arni eingeladen wurde:

> Und dann diesmal irgendwie denke ich, weil mein Mann ist gestorben […], dann hab ich gesagt, ok, das ist gute Gelegenheit, dann kann ich zum Zeremonie kommen. […] Und dann, das war, ich bin dort hin und diese Mönch, heute noch meine Master. […] Er macht *Dhamma*-Talk, […]. Das für mich war wow. […] Das war für mich eine Kick, um zum Tempel zu kommen. Und dann hat er Meditation gelernt, gezeigt und dann habe ich… bin ich eigentlich sehr intensiv in Tempel. Ja… heute ich bin sehr viel, ich organisiere viel heute im Tempel. (8A/271-287)

Zu ihrer Begeisterung beigetragen hat nicht zuletzt auch das von ihr als wichtig erachtete soziale Engagement, das sie bereits in der katholischen Kirchgemeinde geschätzt hat und nun auch bei der *Dhammakaya*-Bewegung wiederfinden konnte. Insofern fiel es ihr auch nicht schwer, Vertrauen in die in Thailand nicht unumstrittene Organisation gewinnen. So meint Yai:

> *Dhammakaya* viel Spenden bekommen. Sehr, sehr viel Spenden. Wir spenden, weil wir wissen, sie macht gut für Thailand. Sie machen für die Kinder, sie machen viele Organisation. Anstatt Geld zum Regierung, wir geben zum Tempel lieber. […] So viele Leute gegen *Dhammakaya*. Ich war auch, warum müssen sie so viel gross machen? Und dann die Mönche in Arni haben gesagt, schau du doch mal in *Dhammakaya* in die Internet. Was wir machen, damit ich sehe. Wahnsinn, die haben super, super Organisation. Sie haben so viel für die Leute gemacht. Habe gesagt, für das, sie bekommen mein Geld […] Ist keine Gehirnwaschen. Niemand kann Gehirn waschen. Also wir überzeugt, was sie für das Land, die Mitmenschen gut machen. (8A/1402-1420)

Seit sie *Dhammakaya* kennengelernt hat, ist es für sie auch keine Option mehr, ins *Wat* nach Gretzenbach zu fahren:

> Dort ist zu viel Leute. Dort ist, ist eine Treffpunkt für alle Thai. Und man kommt dort hin meistens zum Reden. Treffen und… dann gehen sie nach Hause, essen sie zusammen. Also, das war, für mich ist zu viel. Aber bei Arni ist wirklich sehr… Man geht dorthin wie in Universität oder in die Schule. Man geht dorthin und hat man wirklich lernen zu meditieren und *Dhamma*-Talk und man lernt wirklich wie in der Schule, der Universität, ja. (8A/330-335)

Da Yai im Gegensatz zur Mehrheit der befragten Thailänderinnen selber über eine höhere Ausbildung verfügt, ist für sie das *Dhamma*-Studium nicht nur leichter zugänglich als für andere Frauen, auch legt sie besonderen Wert auf die Qualifikationen der Mönche, die ihr die buddhistische Lehre vermitteln:

> *Dhammakaya*-Mönchen sie sind alles gut Ausbildung. Wahnsinn, nur… sie müssen schon Universität-Ausbildung haben. Andere Mönche nicht in Thailand. Können auch von null. Aber in *Dhammakaya* sie müssen zuerst Bachelor Degree haben. Und sehr streng und viele gute Ausbildung. (8A/1399-1402)

Für ihre religiöse Praxis begnügt sich Yai jedoch nicht damit, regelmässig ins *Wat* nach Arni zu fahren. Gemeinsam mit 15 anderen Thailänderinnen organisiert sie regelmässig Besuche von *Dhammakaya*-Mönchen in Privathaushalten oder angemieteten Räumlichkeiten in der Wohnregion der Frauen. Dabei arbeitet sie nicht mit Gretzenbach zusammen, da sie sich mehr mit den Mönchen aus dem Tempel in Arni verbunden fühlt: »Man hängt so sehr an die Mönch. Und ich denke hier auch, oder? Wenn man diese Kirche geht, dann geht man nicht die andere« (8A/982-983). Ihre bisherigen Erfahrungen haben gezeigt, dass die *Dhammakaya*-Mönche besser auf ihre Bedürfnisse eingehen können:

> Weil die Gretzenbach haben sie nicht so viel Zeit. Sie kommen nicht. Nicht immer. Und einmal haben wir [sie] gehabt und das war nicht, was wir wollten. Weil, wir möchten gerne Meditation, wir möchten gerne *Dhamma*-Talk. So. Wir kennen den Tempel von Arni, dann jedes Mal weiss man schon, welches Thema. Kann ich ihm schon sagen, lieber diese Thema möchten wir lernen. So. Ist wie eine Schule, Schulung. (8A/960-966)

Wie Yai erzählt, haben das *Dhamma*-Studium wie auch die Meditationspraxis viele positive Effekte, die ihr auch in anderen Lebensbereichen zugutekommen (8A/323-325). Obwohl der Tod ihres früheren Ehemannes damals massgebend dafür war, eine buddhistische Zeremonie zu besuchen, sieht sie die erwähnten Handlungspraktiken dennoch nicht als Instrument zur Bewältigung der mit dem Verlust einhergehenden psychisch-emotionalen Belastungen: »Ich muss sagen, viele Leute sagen, du hast Problem, dass du gehst in den Tempel. […] Aber ich… für mich ist nicht wahr. Du musst nicht Problem haben, um zum Tempel zu gehen. […] Also ich habe keine Probleme, alles perfect. […] Und glücklich« (8A/164-168), meint sie und versucht zu unterstreichen, dass diese neu entdeckte Form des Buddhismus aus einer inneren Überzeugung heraus zu einem Bestandteil ihres neuen Lebens geworden ist: »Ich [hatte] keine Ahnung. [Früher in Thailand] ich gehe einfach mit meine Mutter, meine Oma, meine Familie [in den Tempel im Dorf], aber so tief habe ich es nie gekannt, nie« (8A/306-307).

Der von Yai, Lek und Som praktizierte *modernistische Buddhismus* unterscheidet sich vom *traditionalistischen Dorfbuddhismus* im *Isaan,* der den

Thailänderinnen vertraut war, bevor sie in der Schweiz in Kontakt mit buddhistischen Erneuerungsbewegungen kamen. Die mit ihrer neuen Religiosität einhergehenden Veränderungen ihrer Lebenseinstellungen und Persönlichkeiten werden von den Frauen dabei als tiefgreifend und umfassend positiv beschrieben. Insbesondere heben die Akteurinnen hervor, dass sie durch das Ablegen negativer Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen auch über den religiösen Kontext hinaus zu besseren Menschen geworden seien, wie etwa Yai meint: »Also, irgendwie seit ich zum Tempel kommen, ich will nur Gutes machen. Also nur viele Projekte, wo ich freiwillig Projekt mache. Früher, warum muss ich? Meine Freizeit, warum muss ich machen? Vorher egoistisch ist sehr viel« (8A/1088-1090). Der durch die Veränderung des eigenen Selbst bedingte Wandel, der von den drei befragten Thailänderinnen gleichsam als fundamental beschrieben wird, lässt sich gemäss Pargament (1997: 246–250) auch als Konversion betrachten. »In an effort to re-create life, the individual experiences a dramatic change of the self, a change in which the self becomes identified with the sacred« (ebd.: 248), beschreibt der Autor das zentrale Wesen einer Konversion, das sich auch in den Erzählungen der Frauen wiederfinden lässt. Da der Buddhismus seitens Erneuerungsbewegungen weniger als Religion denn als wissenschaftlich überprüfbare Naturgesetze betrachtet wird, charakterisieren die Akteurinnen den für Konversionserfahrungen typischen Wandel auch nicht zwangsläufig als religiös: »Ist nicht wegen religiös. Das ist anders, [...]. Das ist so schön, so glücklich. So einfach ruhig« (8A/598-599), meint Yai.

Mehr noch als die in diesem Kapitel erwähnten Frauen betonen jedoch deren Schweizer Partner, dass es sich beim Buddhismus eigentlich nicht um eine Religion handle. Für die befragten Ehemänner, die sich für thai-buddhistische Erneuerungsbewegungen interessieren, ist – ähnlich wie für ihre Ehefrauen – charakteristisch, dass sie im Vergleich zu den anderen Personen im Sample über ein höheres Bildungsniveau verfügen. Der dadurch erleichterte intellektuelle Zugang zur buddhistischen Lehre führt nicht nur zu einer anderen Wahrnehmung des Buddhismus, sondern unterstreicht auch die Unterschiede zwischen dem traditionalistischen und dem modernistischen Buddhismus, wie im folgenden Exkurs näher dargestellt wird.

Exkurs: Ehemänner von Thailänderinnen in thai-buddhistischen Erneuerungsbewegungen

Während die intellektuelle Auseinandersetzung mit buddhistischen Lehrinhalten wie auch die Meditationspraxis für die befragten Thailänderinnen Neuland bedeuteten, stellen diese Elemente der Religionspraxis für ihre neuen Ehepartner eine Selbstverständlichkeit dar. Wie sich in den Interviews mit den Männern zeigte, fällt es ihnen hingegen schwerer, einen Zugang zum traditionalistischen Buddhismus und zu den in Thailand und insbesondere im *Isaan* verbreiteten *apotropäischen* Praktiken zu finden: »Solche Dinge, Hokuspokus, mit dem haben wir nicht viel am Hut« (4A/497-498), sagt etwa Markus dazu. Der *modernistische Buddhismus*, der durch das Denken des Westens mitgestaltet wurde und letztlich auch das im Westen heute vorherrschende Bild des Buddhismus mitgeprägt hat, bietet Ehemännern von Thai-Frauen, wie sich in den Interviews zeigt, vielfältige Zugänge zur Religion ihrer Frauen an. Dies ist nicht nur der Fall, da sich der Buddhismus von Erneuerungsbewegungen leichter in ihre bereits bestehende Weltanschauung integrieren lässt, sondern auch, weil seitens dieser Reformbewegungen – im Gegensatz zum *Wat* in Gretzenbach – auch Bemühungen stattfinden, Kurse auf Deutsch oder Englisch abzuhalten, um damit auch Schweizer:innen ansprechen zu können. Nicht zuletzt vermag die Betonung der Wissenschaftlichkeit buddhistischer Anschauungen auch jene Männer dazu zu bewegen, sich mit der Lehre Buddhas auseinanderzusetzen, die Religion ansonsten eher ablehnend gegenüberstehen. Auch wenn es unter den interviewten Männern von Thai-Frauen Ausnahmen gibt, nehmen sie den Buddhismus mehrheitlich positiv wahr.[6]

Zwei von ihnen haben, motiviert durch ihre Ehefrauen, selber damit begonnen, sich intensiver mit dem Buddhismus auseinanderzusetzen. So erzählt Markus, der Ehemann von Lek: »Sie ist dann eben mit diesem Mönch ein bisschen in Berührung gekommen, hat die Bücher gelesen und dann hatte ich gesagt, ja gopf, was findet sie an diesen Büchern« (4A/561-563). Daraufhin hat er selber mit der Lektüre begonnen und sich auf eine strenge Ausübung der religiösen Praxis im privaten Raum eingelassen: »Wir machten das eine Zeitlang, morgens aufstehen, Morgenrezitation, Meditation, am Abend nach

6 Einige Männer kritisieren insbesondere das Spenden von Geld in den Tempeln und den daraus entstehenden sozialen Druck, möglichst viel zu geben. Siehe dazu Teil III, Kapitel 2.3.7, S. 157.

Hause, Abendrezitation, schlafen gehen« (4A/1653-1655). Wie er im Paarinterview erklärt, haben weder er noch seine Frau einen Bezug zum Buddhismus, wie dieser im *Wat* in Gretzenbach praktiziert wird:

Uns geht es wirklich um die Lehre Buddhas. Und das ist eigentlich nichts anderes als Naturgesetze. Und es hat nichts… Es hat eigentlich auch nicht viel mit Religion zu tun. In Gretzenbach wird viel Kultur, viel Tradition eh… gelebt. Und das ist nicht unser Ding. Unser Ding ist wirklich Buddhas Lehrreden und das ist nichts anderes als Naturgesetze, Physik. (4A/490-493)

Markus spricht von Buddhas Lehrreden, womit er Bezug zu den Schriften des Buddhismus nimmt, die für ihn Autorität repräsentieren und der von ihm gelebten religiösen Praxis Legitimität verleihen. Vom *Wat* in Gretzenbach distanziert er sich, da die Mönche dort volksreligiöse Kultrituale ausüben, die sich nicht durch die besagten Schriften begründen lassen. Für ihn sind diese Praktiken daher auch nicht buddhistisch, sondern im Bereich der Kultur oder Tradition zu verorten – weshalb er mit der Segnung von Schutzamuletten, der Erstellung von Horoskopen oder Orakeln nicht viel anzufangen weiss. Die von ihm als Naturgesetze verstandene buddhistische Lehre verkörpert für ihn den Gegensatz zu solchem »Hokuspokus«, der für ihn als rationalen Menschen nicht nachvollziehbar ist: »Ich habe gemerkt, […] die Grundsätze von *Dhamma*, der Lehre Buddhas, dass das sehr logisch ist für mich. Ich bin ein sehr technischer Mensch« (4A/747-750), sagt er dazu. Indem er den Buddhismus dem Bereich der Wissenschaft zuordnet, distanziert er sich zugleich auch vom Begriff der Religion. *Wissenschaft* und *Religion* stellen Gegenkonzepte dar, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts häufig im Religionsdiskurs vorzufinden sind und je nach Kontext sehr unterschiedlich bewertet werden können (Neubert 2016: 122–126). Im soeben dargestellten Beispiel besetzt Markus Wissenschaft mit positiven Attributen; für ihn steht sie insbesondere für Rationalität. Damit verkörpert die Wissenschaft für ihn eine Wahrheit, die unabhängig vom Glauben an deren Wahrheit existiert. Im Gegensatz dazu steht das für ihn eher negativ besetzte Konzept der Religion, das er nicht mit der Vernunft erschliessen kann und daher als »Hokuspokus« im Bereich des Irrationalen verortet.

Markus' negative Haltung gegenüber *Religion* kommt auch in einer weiteren Interviewpassage zur Geltung, in welcher er erneut auf ein ambivalentes und derzeit sehr populäres Gegenkonzept zu Religion zu sprechen kommt. Er meint: »Für mich [ist die Lehre Buddhas] nicht religiös, ganz klar nicht. Aber mit Spiritualität hat es natürlich schon zu tun« (4A/986-987). *Spiritualität* wird der Religion ebenfalls oft positiv gegenübergesetzt, sei es als »wahres Wesen der Religion« oder als individualistischer Gegensatz zur Religion, deren Orga-

nisation, Hierarchie, Dogmatismus und Weltlichkeit negativ bewertet werden (ebd.: 127). Diese Aspekte werden auch durch folgendes Zitat verdeutlicht: »Wir sehen [das, was wir machen] als Lebensart, nicht als Philosophie, nicht als Religion. Und das ist eigentlich das, was unserer Meinung nach Buddha gesagt hat. Betet mich nicht an. Macht euch kein Abbild von mir« (4A/997-999). Zur Erklärung, warum ihre Lebensart weder eine Philosophie noch eine Religion darstellt, erfolgt auch hier ein Rückbezug zu Buddhas Lehrreden, der interessanterweise in einer christlichen Terminologie zum Ausdruck gebracht wird. Gemäss der textlichen Überlieferung wollte Buddha weder als Religionsstifter noch als Gott verehrt werden. Vielmehr wollte Buddha seine Anhänger dazu bewegen, eigene Erfahrungen zu machen, um die Wahrheit seiner Lehre zu erkennen. Markus beschreibt Buddhas Worte folgendermassen: »Du musst die Erfahrung selber machen, du musst nicht mir glauben. Ich bin nicht dein Lehrer, du bist dein eigener Lehrer. Durch Praxis erkennst du und lernst du« (4A/1004-1005).

Insofern gewichten Markus und ferner auch seine Frau Lek die religiöse Praxis im privaten Raum bzw. die Befolgung der Lehre Buddhas im alltäglichen Leben mehr als den sporadischen Besuch eines Tempels zum Erwerb religiöser Verdienste (Thai *tham bun*). Im Paarinterview verweisen die beiden darauf, dass *tham bun* eigentlich ohnehin viel mehr umfasse, als Mönchen Geld zu spenden:

> **Markus**: *Tham bun*, viele Thais missverstehen *tham bun*. Sie meinen das ist nur Geld, sondern eigentlich ist *tham bun* eben…
> **Lek**: Alles ist *tham bun*. Es ist Kraft, Geld…
> **Markus**: Geben. Freiwillig arbeiten, Leute unterstützen, das hat alles auch mit *tham bun* zu tun. Gutes tun, heisst es eigentlich übersetzt.
> **Interviewerin**: Also, was man eigentlich im Alltag tun kann?
> **Markus**: Genau.
> **Lek**: Oder helfen, sprechen, wenn die Leute Probleme haben.
> **Markus**: Selber meditieren, praktizieren ist auch etwas Gutes tun für einen selber.
> **Lek**: Das ist das Wichtigste. (4A/871-888)

Da es somit unzählige Möglichkeiten zum Erwerb guter Verdienste gibt, fokussieren sich die beiden auf Aktivitäten ausserhalb des Tempels. Dazu gehört auch, dass sie sich darum bemühen, die buddhistische Lehre an privat organisierten *Dhamma*-Kursen und mehrtägigen Veranstaltungen an andere – aufgrund sprachlicher Barrieren vornehmlich an Thais – zu vermitteln. »Viele

Buddhisten sind schon organisiert hier, die meisten haben eher einen esoterischen Ansatz, was nicht meines ist und auch nicht der Ansatz ist der Mönche, die wir einladen« (4A/487-490), sagt Markus und begründet damit, warum sie sich nicht in bereits bestehende Strukturen eingliedern möchten und sich abseits der etablierten thai-buddhistischen Institutionen selbst organisieren. Dazu haben sie einen Verein gegründet, mit welchem sie an verschiedenen Thai-Festivals präsent sind, um Spenden für ihre Veranstaltungen zu sammeln und mögliche Interessent:innen anzusprechen.

Im Gegensatz zu Markus zeigt das Beispiel von Konrad, dass sich buddhistische Glaubensvorstellungen auch in bereits bestehende, religiöse Weltanschauungen integrieren lassen. »Und ich bin ja… in einem […] Dorf aufgewachsen, das heisst also 100 Prozent katholisch und […] meine Grosseltern waren wirklich sehr streng katholisch, sehr gläubig. Und ich bin es eigentlich auch« (8A/409-412), erzählt er. Nichtsdestotrotz begleitete Konrad seine Frau an Veranstaltungen von *Dhammakaya* nach Arni, wo er sich als Nicht-Thai zunächst als passiver Teilnehmer wiederfand. Dennoch wurde seine Neugier geweckt und er meldete sich zur Teilnahme am *International Dhammadayada Ordination Program* an, das von *Dhammakaya* angeboten wird. Er erinnert sich:

> [Ich] war dann auch bei den Zeremonien dabei. Und hab dann […] gesagt, ich finde das alles super, aber es ist halt alles Thai und ich verstehe nichts. Ich bin da einfach mitgelaufen und hab nichts verstanden. Und da kam das dann so zur Sprache, dass es so ein internationales Programm gibt von diesen *Dhammakaya*, […], wo man dann einen Monat Mönch auf Zeit sein kann. Und da hab ich gesagt, ja, das mach ich. Ich werd Mönch! (8A/429-434)

Konrad nahm am besagten Programm von *Dhammakaya* in Thailand teil, das sich sowohl an männliche Nicht-Thais wie auch Thailänder richtet und sie im Rahmen einer zeitweiligen Ordination als Mönch in den Buddhismus einführt. Über seine Motivation dafür sagt er im Interview: »Ja, ich möchte es verstehen, ich möchte wirklich. Also, wenn ich was mache, dann möchte ich's nicht einfach nur mitmachen, sondern es verstehen in der Tiefe« (8A/447-448). Auch hier wird wiederum auf die als gegensätzlich empfundenen Begriffe des »Machens« und des »Verstehens« zurückgegriffen. Die Teilnahme an Zeremonien, ohne ihre Bedeutung dahinter nachvollziehen zu können, empfindet Konrad nicht als zufriedenstellend, weshalb er damit begann, sich mit buddhistischen Lehrinhalten zu beschäftigen. Während das »Machen« als passiv empfunden wird, handelt es sich beim »Verstehen« um eine aktive Hand-

lung, die mit einer intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus verknüpft ist und im Falle von Konrad sogar mit einer Ordination einhergeht.

Damit hat Konrad einen radikalen Schritt gewählt, in welchem er trotz seines Selbstverständnisses als gläubiger Katholik keine Widersprüche erkennen kann: »Der Vorteil vom Buddhismus ist ja, er wird ja schon, glaub ich, als Religion klassifiziert, aber es ist ja doch viel philosophische Lehren oder so was. Und damit ist es eigentlich überall integrierbar [...]« (8A/613-616). Daraus kann geschlossen werden, dass für Konrad »philosophische Lehren« mit anderen Weltanschauungen kompatibel sind, da er diese nicht mit den Exklusivitätsansprüchen einer Religion in Verbindung setzt. Aus dieser Perspektive lässt sich der Buddhismus als »Nichtreligion« ohne Wertekonflikte in sein katholisch geprägtes Weltbild einfügen und dient diesem sogar als Erweiterung, wie er erklärt:

> Also, was mich eigentlich am Buddhismus fasziniert, oder was für mich in mein katholisches Weltbild als Ergänzung reinpasst, das ist, ich finde der Buddhismus geht weiter als das Christentum. Also schon mal durch die Wiedergeburt, [...] immer dieses *born, reborn* und diese *uncountable cycles of life*. Und da kriegt man schon eine andere Einstellung, eigentlich zum ganzen Leben an sich. Und ich finde auch, sie beziehen die Tierwelt viel stärker ein. Also [das] Christentum ist sehr fokussiert auf Menschen, [...], aber im Buddhismus ist immer Mensch und Tier. (8A/494-502)

Für Konrad befassen sich sowohl das Christentum als auch der Buddhismus mit denselben Kernthemen und liefern sich gegenseitig ergänzende Zugänge, um sich mit Fragen um die menschliche Existenz auseinanderzusetzen. Insbesondere überzeugt ihn jedoch der Gedanke der Wiedergeburt, der ihm das Gefühl gibt, Teil eines grösseren Ganzen zu sein und auch persönlich Verantwortung für die zukünftige Entwicklung dieser Welt übernehmen zu müssen:

> Für mich war eigentlich die Erweiterung so faszinierend, dass ich sage, ja, ich vergleiche dann sehr viel Christentum, also katholische Kirche und Buddhismus und dann kommt man irgendwie schon drauf, dass [es] letztendlich schon ums gleiche Thema [geht], aber eben diese Erweiterungen, ja. Viele Leute denken ja nur so: ›30 Jahre lebe ich noch und was dann kommt, nach mir die Sintflut.‹ Und eigentlich fange ich schon an, zu sagen, ja, aber es interessiert mich eigentlich schon noch, was danach noch passiert, weil, man kommt ja mal wieder auf die Welt, ja. Also, ich denke schon, es gibt für

> ein grösseres, allgemeines Universum Verständnis. Und das überzeugt mich. (8A/510-514)

Die Betrachtung des Buddhismus als eine das Christentum erweiternde Philosophie ermöglicht es ihm somit, die buddhistische Lehre in sein bereits vorhandenes religiöses Sinn- und Wertegefüge zu integrieren, ohne dabei in innere Konflikte zu geraten.

5.2.2.2 Distanzierung von organisierten Formen der Religionspraxis

Während sich bei der Umdeutung religiöser Glaubensvorstellungen und Handlungspraktiken feststellen liess, dass religiöse Bezüge im Rahmen der Problembewältigung an Bedeutung gewinnen, ist diese zweite Form des *transformativen Coping* dadurch gekennzeichnet, dass bei den entsprechenden Akteurinnen eine Distanzierung von organisierten Formen der Religionspraxis zu beobachten ist. Charakteristisch ist, dass diese nicht etwa mit einer Abwendung von buddhistischen Glaubensvorstellungen und -praktiken einhergeht, sondern mit einer Verschiebung der Religionspraxis vom *Wat* in den privaten Raum. Dabei lässt sich eine Tendenz zur Individualisierung von Religion feststellen, die darauf zurückzuführen ist, dass sie zunehmend ohne die Autorität von Mönchen gedeutet und ausgeübt wird.

Wie sich in den Interviews zeigt, haben sich die Bedürfnisse einiger Akteurinnen im Laufe der Zeit verändert. »In den Thai-Tempel gehe ich nicht mehr« (3A/218), sagt etwa Noi. »Sie [die Leute] gehen [ins *Wat*], […] wegen der Sprache, sie gehen, weil sie ihre Muttersprache hören wollen, weil sie einsam sind und Gesellschaft brauchen, weil sie Heimat suchen. Ich habe genug, ich brauche nicht« (3C/75-78). Viel mehr als im *Wat* soziale Kontakte zu pflegen, sucht sie mittlerweile einen Ort der Andacht: »Wenn ich gehe, dann möchte ich Ruhe haben. Hier ist es so, dass es so viele Frauen hat. Dann gibt es einfach viel Gequatsche. Das will ich nicht, ich will mich konzentrieren. Zu Hause geht das besser« (3C/37-39).

Massgebend dafür, dass sich neben Noi auch zwei weitere Thailänderinnen im Sample vom *traditionalistischen Buddhismus*, den sie aus dem *Wat* in Gretzenbach gewohnt sind, distanzieren und eine autonomere Religiosität entwickelt haben, sind einerseits Zweifel an der moralischen Integrität der Mönche sowie andererseits die Funktionserweiterung des Tempels als sozialer Treffpunkt für Thailänderinnen und deren Ehepartner. So erzählt Noi über einen ihrer Besuche im *Wat* in Gretzenbach:

> Ich war einmal mit meinem Mann und einer Kollegin, sie ist Schweizerin, dort. Und sie hat gesagt, siehst du diese Männer? Und da ist es mir plötzlich aufgefallen. Das sind irgendwie kaputte Männer dort, Alkohol, Drogen… Und auch, was die Frauen anziehen. Ich finde, die Mönche müssten die Leute stoppen. Aber warum machen sie es nicht? Weil sie selbst auch so geworden sind. Ein Mönch sollte weg von den Leuten gehen, weg von der normalen Welt, aber dort sind sie drin. Sie beten auch nicht mit den Leuten, sie sagen, dass sie warten, bis viele Leute da sind. Ich bin gekommen, weil meine Schwiegermutter gestorben ist. Und andere kommen wegen einem Geburtstag, das kann man doch nicht mischen. Ich verstehe schon, dass sie nicht hundert Mal beten wollen, aber dann muss man sich halt besser organisieren. (3D/184-193)

Das von ihr als unpassend wahrgenommene Verhalten von Mönchen empfindet Noi im Allgemeinen als verwerflich. Ihre Zweifel an der moralischen Autorität und Integrität der Mönche sind nicht zuletzt auch auf Skandale zurückzuführen, die in Thailand in den letzten Jahrzehnten immer wieder an die Öffentlichkeit gelangt sind und breit diskutiert werden: »Mönche sind heute nicht mehr Mönche. Sie spielen mit dem Handy, schauen Sexfilme oder machen Sachen mit Frauen. Das ist verboten, das dürfen sie nicht. Sie müssen ruhig sein. Vor allem die jungen Mönche sind nicht mehr ruhig« (3D/98-100). Am Verhalten der Mönche in der Schweiz kritisiert sie zudem:

> Auch sind sie sehr wählerisch. Ich habe Essen für ein Fest gekocht und mitgenommen. Da hat mich ein Mönch angesprochen und mir gesagt, dass er mein Essen besonders gerne mag, weil ich aus der Mitte von Thailand komme, nicht von dort, wo die meisten Frauen herkommen. Das sollten sie nicht machen, die Mönche müssen das nehmen, was sie bekommen, und nicht wählerisch sein. (3A/225-230)

Auch, dass es im *Wat* kaum Diskretion gibt, stört Noi und mindert ihr Vertrauen in die Mönche:

> Und man hat keine Privatsphäre, das stört mich wirklich. Wenn man mit dem Mönch spricht über Probleme, alle die warten, hören zu. Das geht nicht, das finde ich total daneben. Ich habe auch schon viel gehört über die Probleme anderer Frauen. Einmal war ich mit einer Freundin und dann ist der Mönch gekommen und hat sie gefragt, wie sie das und das, was sie ihm erzählt hat, gelaufen ist. Das war total peinlich für meine Freundin. Sie hat vor mir das Gesicht verloren. Ich habe gesagt, dass das nicht geht. Ein Mönch darf nicht

> weitererzählen, er muss es für sich behalten. […] Wenn ich etwas erzähle, will ich nicht, dass es weitererzählt wird. Mönche dürfen nicht schwatzen. Aber das passiert, wenn zu viele Frauen da [sind]. (3C/80-89)

Vor allem aber stört sie sich am Verhältnis der Mönche zu Geld:

> Sie sind süchtig nach Spenden und Geld. Ich finde, wenn man spendet, dann spendet man, weil man es will. Aber dort ist es schon fast Zwang. Ich habe viele schlechte Sachen gehört. Ich weiss nicht, ob es stimmt, aber die Mönche schauen sogar in die Schalen, um zu sehen, wie viel Geld darin ist. Das ist nicht in Ordnung, wenn es stimmt. (3A/222-225)

Da die Mönche in der Schweiz besonders auf Geldspenden fokussiert seien, hat Noi das Gefühl, deren Erwartungen nicht gerecht zu werden:

> In Thailand gibt man den Mönchen Essen, hier muss man Couvert geben. In Thailand gibt man vielleicht 200 Baht. Hier, wenn ich 20 Franken gebe, habe ich Angst, dass es nicht genug ist und der Mönch eigentlich mehr will. Dann gebe ich 50 Franken. Aber ich kann nicht jeden Tag 50 Franken geben, das ist zu viel. (3C/97-100)

Auch andere Thailänderinnen sehen sich im Tempel nicht dazu angehalten, nach eigenem Empfinden zu spenden, sondern fühlen sich von den Mönchen unter Druck gesetzt. Für Nuh, die von einem Mönch dazu aufgefordert wurde, für eine religiöse Dienstleistung zu bezahlen, die sie in Thailand kostenlos erhalten hätte, ist dies ein Grund, das *Wat* nicht mehr zu besuchen. Sie erzählt:

> I don't like monk, you know. Yeah, they talk, talk, talk… I don't like this. […] I feel bad, you know, when he talk, ah, you have to pay this, when you want. […] I ask for this [zeigt auf ihr Glücksarmband]. This means for lucky. He can give you for free, when you go to monk in Thailand. But [in Switzerland] you have to pay. […] He can give me for free. Because I asked for good luck. In Thailand when you go monk he give you for free. When you go, he don't ask for money. This [monk] here ask for money. […] Ahhh, I'm hurt. I say oh, not good. He is asking for money… yeah… I'm Thai! I'm not from Europe, I'm Thai, I say. Why should I pay for it? After I see him, I don't like this. (2A/785-803)

Ähnliche Erfahrungen machte auch Pui. Nachdem sie das *Wat* in Gretzenbach in ihrer Anfangszeit in der Schweiz regelmässig besucht hat, distanziert sie sich mittlerweile von diesem:

> Vermisse ich nicht, ist eine Abzockerei, wenn ich offen sagen darf. [...] Ich bin jemand, der ehrlich ist, ich kann nicht lügen. Wenn ich bin [Gemüse-]Schnitzen gegangen und dann kommt dieser Bettelbrief, dann der nächste Bettelbrief, nächste Woche kommt nächste Bettelbrief und... und irgendwann habe ich genug. Ich denke, wenn man beten möchte oder etwas freiwillig geben möchte, es muss ja kein Zwang sein, die Menschen gehen einfach dorthin und geben einfach, wenn sie möchten. Und muss nicht diese Sachen bekommen. Für mich ist freiwillig. (9A/615-624)

Den aufgesetzten Druck hält sie nicht für angebracht: »Die Mönche sind reicher als ich selber. Und ich denke, warum muss ich noch geben?« (9A/681-682). Auch Noi vertraut den Mönchen diesbezüglich nicht: »Die Mönche sagen, *tham bun* ist für das nächste Leben, dass du dann ein besseres Leben hast. Aber ich weiss es nicht, die Mönche sagen es einfach« (3D/59-61), meint sie. »Bei den Mönchen weiss man nie, was sie [mit Geld] machen« (3D/61). Ihr Misstrauen gegenüber Mönchen begründet sie dabei mit einem besonderen Erlebnis:[7]

> Ich habe den höchsten Mönch hier in der Schweiz am Flughafen getroffen. Auf dem Weg nach Bangkok. Ich habe einfach so geschaut und plötzlich habe ich ihn gesehen. Er ist mit Businessklasse geflogen. Ich meine, was ist so schlimm an Economy? Mein Mann hat gesagt, der Papst fliegt auch nicht Economy. Aber ein Mönch ist nicht der Papst, er ist nur ein Mönch. Davon gibt es viele. Warum kann der nicht Economy fliegen? Das ist schlimm für mich. [...] Sie bauen ein neues Gebäude und sie sagen immer, dass sie Geld brauchen. Aber der Mönch kann Businessklasse fliegen? Nein, es sollte wirklich Grenzen haben. Schade, dass alles nur ums Geld geht. Was ist der Sinn, warum man ins *Wat* geht? Die Leute wollen sich beruhigen, sie wollen Thai-Kultur, aber nicht immer Rambazamba und Geld. In der Kirche macht man das ja auch nicht. Aber da geht alles ums Geld. (3D/105-118)

7 Es gehört zu den Privilegien von Thai-Mönchen, dass sie innerhalb Thailands gratis reisen können. Denkbar ist, dass Mönche bei Thai Airways ebenfalls auf internationalen Strecken gratis fliegen können oder lediglich den Economy-Preis zu bezahlen haben und ein Upgrade erhalten, um genügend Abstand zu den anderen Passagieren halten zu können. Der Fluggesellschaft würde es dabei nicht nur um den Komfort der Mönche, sondern auch um das Wohlbefinden anderer Passagiere gehen, denen es unangenehm sein könnte, einem Mönch zu nahe zu kommen. Eine entsprechende Anfrage an Thai Airways zu diesem Thema blieb unbeantwortet.

Trotz der von den Akteurinnen beschriebenen negativen Erfahrungen haben sie sich nicht gänzlich vom Buddhismus distanziert. Vielmehr lässt sich feststellen, dass sich ihre Religionspraxis vom *Wat* – und damit von organisierten Formen der religiösen Praxis – in den privaten Raum verschoben hat. Pui erzählt: »Ich habe der beste Buddha von Thailand. [...] Den habe ich immer im Herz und manchmal Buddha-Tag gebe ich noch Blümchen, Wasser an diese Vase und beten ein bisschen« (9A/628-630). Neben der Darbietung von Gaben am Hausaltar können zu Hause auch Rituale gepflegt werden, für die ansonsten das Beisein von Mönchen erforderlich ist. Noi meint:

> Die Mönche würden sagen, dass es keine Wirkung hat, das zu Hause zu machen, weil ich kann nicht beten wie sie. Ich glaube aber, dass es trotzdem funktioniert. Ich gebe Verstorbenen auch Essen. [...] Ich habe eine Buddha-Statue zu Hause und stelle Teller dorthin. Unser Glauben ist, dass die Verstorbenen das dann bekommen. Eigentlich dürfte man es dann nicht mehr essen. Aber ich mache es trotzdem. Das ist besser als es wegzuwerfen. Und ich glaube, sie bekommen es so oder so. Ich zünde auch Stäbchen an. Drei für Buddha, eines für Verstorbene. Ich mache es in der Wohnung, stelle es nachher aber auf den Balkon, weil es stinkt. (3C/23-32)

Noi emanzipiert sich von der Autorität buddhistischer Mönche und ist weder zur Ausübung noch zur Legitimierung religiöser Praktiken auf das *Wat* oder Mönche als Ritualspezialisten angewiesen. Auf Selbstermächtigung setzt sie auch bei *tham bun*, den Erwerb von religiösen Verdiensten, der sich nicht nur aus der Unterstützung von Mönchen ergibt, wie Noi weiter erklärt:

> Es gibt auch *tham than* [Thai für ›Almosen geben‹], das ist für andere Menschen. Das mache ich lieber als für die Mönche. [...] Beispielsweise, wenn ich armen Kindern Schuhe gebe oder einen Fussball, dann sehe ich was sie machen, ich sehe, dass sie glücklich sind. Das macht mich auch glücklich, deshalb mache ich das lieber. Ich sehe es jetzt. (3D/58-65)

Damit unterscheidet sich Noi von Ying, die der Religionspraxis im privaten Raum keine grosse Bedeutung beimisst: »In mein Herz, in mein Seele ist schon voll von nur gute Sachen, was ich mache. Und dann muss ich nicht [noch zu Hause] das Essen oder Blumen bringen. Aber ich mache, was unser Buddha sagt. Nur Gutes für Leute. Ganze Welt, nicht nur für Beat« (1B/567-569). Gemeinsam ist den beiden Thailänderinnen jedoch, dass sie es im Alltag als besonders wichtig erachten, für andere etwas Gutes zu tun, und dabei die innere Haltung hinter ihren Taten höher gewichten als den äusseren Schein. Noi

drückt dies folgendermassen aus: »Es kommt auf das Innere an. Besser eine Frau als ein schlechter Mönch. Es ist egal, ob Mann oder Frau, das Innere muss stimmen« (3D/147-148). Sodann engagiert sich Noi in einem selbstgegründeten Verein für die Interessen von Thailänderinnen in der Schweiz, während Ying hin und wieder privat Spendengelder für soziale und ökologische Projekte in Thailand sammelt. Auch Yai ist es wichtig, sich auch ausserhalb des religiösen Kontextes sozial zu engagieren. Dabei habe sich ihr Bedürfnis, zu einer Verbesserung der Welt beizutragen, im Rahmen der religiösen Praxis im Tempel entwickelt, wie sie erzählt:

> Also, irgendwie seit ich zum Tempel kommen, ich will nur Gutes machen. Also nur viele Projekte, wo ich freiwillig Projekt mache. Früher, warum muss ich? Meine Freizeit, warum muss ich machen? Vorher egoistisch ist sehr viel. Seit ich zum Tempel komme, meine egoistisch ist weg. Ich will nur geben. Viel, viel Gutes machen. Menschen verstehen mehr, diese automatic, ich weiss nicht, ist durch Meditation. (8A/1088-1092)

Wie sich in Yais Verhältnis gegenüber dem Christentum bereits zuvor zeigte, ist soziales Engagement für sie ein integraler Bestandteil von religiösen Ideologien. Damit lässt sie sich auch als Vertreterin eines *Engaged Buddhism* (King 2009) betrachten, die sich für einen weltzugewandten resp. einen sozial, politisch wie auch ökologisch engagierten Buddhismus einsetzt. Während bei Yai davon auszugehen ist, dass sich ihre religiösen Handlungsorientierungen auch in andere Lebensbereiche ausgeweitet haben, lässt sich in den Fällen von Noi und Ying weniger deutlich eruieren, inwieweit sich karitative Tätigkeiten im säkularen Bereich auf religiöse Motivationen zurückführen lassen. Es scheint jedoch naheliegend, dass das soziale Engagement der Frauen als Ausdruck der durch den Buddhismus geprägten und in der thailändischen Kultur verbreiteten Maxime der Reziprozität zu verstehen ist. Angesichts der Erfahrung, dass es ohne gegenseitige Unterstützung kaum möglich ist, die eigene Existenz zu sichern, stellt diese gerade für Heiratsmigrantinnen aus dem *Isaan* eine moralische Verpflichtung dar. Aufgrund der veränderten Lebenssituation in der Schweiz, die für viele Frauen mit einer Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage einhergeht, wäre es denkbar, dass sie altruistische Handlungen im Rahmen ihres sozialen Engagements als Teil dieser Verpflichtung betrachten.[8]

---

8 Wie in Teil IV, Kapitel 3.4 (S. 205), deutlich wird, kann soziales Engagement auch als Mittel zum Prestigegewinn innerhalb der *ethnischen Kolonie* verstanden werden. Anderen Hilfe anbieten zu können, bestätigt die Akteurinnen in ihrer Selbstwahrnehmung,

Inwieweit dabei die buddhistische Ethik und der *Engaged Buddhism* eine Rolle für die Frauen spielt, bedürfte jedoch einer näheren Untersuchung.

die eigenen Probleme erfolgreich überwunden zu haben und sich nun im Vergleich zu anderen Thailänderinnen in einer privilegierten Position zu befinden.

6 Zwischenfazit

Die vergangenen Darstellungen lieferten einen Überblick über die Bedeutung thai-buddhistischer Deutungssysteme, Handlungspraktiken und Formen der Vergemeinschaftung, die für die befragten Akteurinnen im Rahmen des *religiösen Coping* zur Bewältigung von äusseren Schwierigkeiten wie auch psychisch-emotional belastenden Lebenssituationen und -ereignissen relevant sind. Es konnte gezeigt werden, dass die Interviewpartnerinnen angesichts bestimmter Problem- und Konfliktfelder gezielt ethnisch-religiöse Kontexte aufsuchen, weil sie sich dadurch Trost, Zugehörigkeit und gesellschaftliche Teilhabe erhoffen oder sich mehr Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung wünschen. Die Betrachtung verschiedener Formen religiöser und nichtreligiöser Handlungsorientierungen legt einerseits nahe, dass *religiöses Coping* nur eine der möglichen Strategien zur Problemlösung darstellt und am erfolgversprechendsten ist, wenn es mit weiteren, nichtreligiösen Strategien – idealerweise auch ausserhalb der *ethnischen Kolonie* – ergänzt wird. Findet *Coping* ausschliesslich im ethnisch-religiösen Kontext statt, so zeigt es sich im Fall von Ying, können die Gefühle von Einsamkeit und gesellschaftlicher Isolation kaum vollständig überwunden werden. Andererseits wird durch die verschiedenen religiösen und nicht (primär) religiösen Formen des *Coping* deutlich, dass thai-buddhistische Glaubensvorstellungen und -praktiken nicht für alle befragten Thailänderinnen gleichermassen von Bedeutung sind und sich ihre Copingprozesse stets in einem Spannungsfeld zwischen Bewahrung und Transformation ihrer (religiösen) Einstellungen verorten lassen.

Am Beispiel der Interviewpartnerinnen lässt sich aufzeigen, dass *bewahrendes Coping* insbesondere für Frauen attraktiv ist, die mit ihrer Lebenssituation in der Schweiz nicht zufrieden sind und ihre materielle Absicherung erst mit einer Remigration nach Thailand als erreicht betrachten. Die Aufrechterhaltung ethnisch-religiöser Bezüge ist für sie ein einfach zugänglicher

Weg der Alltagsbewältigung, der es ihnen erlaubt, religiöse und persönliche Ziele miteinander zu verbinden, ohne dabei die *ethnische Kolonie* verlassen zu müssen. In einigen Fällen lässt sich beobachten, dass dies negative Einflüsse auf die Integration der Migrantinnen ausübt, in anderen hingegen war dies im Prozess des Ankommens eine wertvolle Unterstützung (siehe dazu Teil IV, S. 146). *Transformatives Coping* spricht hingegen eher Frauen an, die nach besonderen psychisch-emotionalen Belastungen zu einer neuen Lebensqualität finden wollen, wobei für sie die Weiterentwicklung ihrer Persönlichkeit im Vordergrund steht. Auffällig ist, dass diese Akteurinnen häufig über einen höheren Bildungsstand verfügen und auch ausserhalb des ethnisch-religiösen Kontextes in gesellschaftliche Strukturen integriert sind. Dementsprechend zeigen sie sich zufriedener mit ihrer Lebenssituation und können sich eine Rückwanderung nach Thailand in der Regel nicht oder nur unter bestimmten Umständen vorstellen.

Pargaments (1997: 90–130) *Flow of Coping* erwies sich als geeignetes Instrument für die Analyse von *religiösem Coping*, das sich gut auf das vorliegende Datenmaterial anwenden liess, indem es auf die dafür relevanten Komponenten des *bewahrenden* und *transformativen Coping* reduziert werden konnte. Die Offenheit, die den Analyserahmen für qualitative Untersuchungen anschlussfähig macht, erwies sich jedoch gleichzeitig auch als Hindernis dafür, Pargaments weiterführende Differenzierungen in die Analysearbeit zu integrieren. Die theoretisch nur sehr vage definierten Komponenten ermöglichten zwar verschiedene Perspektiven auf das Untersuchungsmaterial, liessen jedoch keine eindeutige Zuordnung zu, weshalb es sinnvoller erschien, die verschiedenen Formen des *bewahrenden* und *transformativen Coping* auf Basis anderer Kriterien zu differenzieren (siehe dazu Abbildung 4, S. 275).

Insbesondere hilfreich für die Kategorienbildung waren Kings (1964) und Spiros (1982) Unterscheidungen zwischen *nibbanischen, kammischen* und *apotropäischen* Glaubensvorstellungen und -praktiken, die jeweils verschiedenen psychologischen Bedürfnissen gerecht werden und insofern auch mit unterschiedlichen religiösen Interessen der Buddhist:innen einhergehen. Die analytischen Kategorien erlauben nicht nur Rückschlüsse auf die verschiedenen Motivationen, die hinter der religiösen Praxis stehen können, sondern auch Veränderungen in der religiösen Schwerpunktsetzung durch entsprechende Begrifflichkeiten zu benennen. Dabei zeigt sich bei einigen der befragten Akteurinnen wie auch bei deren Ehepartnern, die in thai-buddhistischen Erneuerungsbewegungen aktiv sind, dass ihr Fokus auf *nibbanische* Praktiken auch als Ausdruck einer im Grunde areligiösen Haltung

verstanden werden kann. Umgekehrt kann die areligiöse Haltung einiger Frauen – die sich darin äussert, dass sie soziales Engagement im säkularen Bereich höher gewichten als gute Verdienste im religiösen Kontext – auch dahingehend gedeutet werden, dass sie die durch die buddhistische Ethik geprägte Maxime der Reziprozität insoweit verinnerlicht haben, dass von einer Ausweitung religiöser Handlungsorientierungen in andere Lebensbereiche gesprochen werden kann. Tendenziell sind für Akteurinnen, die eine bewahrende Copingstrategie verfolgen, insbesondere *kammische* und *apotropäische* Praktiken interessant, die klare Anknüpfungspunkte zur religiösen Tradition ihrer Herkunftsregion im *Isaan* bieten und auf eine kurz- oder mittelfristige Verbesserung ihrer Lebensumstände abzielen. Für das *transformative Coping* sind hingegen vor allem *nibbanische* Praktiken von Bedeutung, die in der Regel im Kontext thai-buddhistischer Erneuerungsbewegungen gepflegt werden und sowohl mit Kritik als auch einer Umdeutung ihrer bisherigen Glaubensvorstellungen einhergehen. Sie dienen den Akteurinnen nicht nur zur besseren Versteh- und Handhabbarkeit ihrer Probleme, sondern auch zur Transformation unerwünschter Verhaltensweisen und der Optimierung ihrer Persönlichkeit.

Bei der Übertragung der besagten Differenzierung verschiedener religiöser Praktiken auf das Datenmaterial zeigte sich jedoch hin und wieder, dass diese aus analytischer Perspektive zwar sinnvoll ist, deren Anwendung in der Empirie jedoch klaren Grenzen unterliegt. So ist etwa die Meditationspraxis von Laienbuddhist:innen kaum einer bestimmten Kategorie zuzuordnen, da die dahinterstehenden Motivationen gleichermassen *nibbanisch, kammisch* wie auch *apotropäisch* sein können und letztlich durch ein Sowohl-als-auch gestaltet sind. Ebenfalls kaum fruchtbar ist die Differenzierung im Kontext der *Dhammakaya*-Bewegung. Im Gegensatz zur thailändischen Waldklostertradition ist diese nicht primär auf *nibbanische* Praktiken fokussiert, sondern zugleich auch stark *kammisch* ausgerichtet. Im weiteren Sinne knüpft die Erneuerungsbewegung mit ihren Andachtsbildern und Amuletten ebenfalls an *apotropäische* Praktiken an, die im Buddhismus über eine lange Tradition verfügen und sich letztlich kaum losgelöst von *kammisch* motivierten Praktiken betrachten lassen. Die soeben genannten Probleme lassen sich zumindest teilweise durch Baumanns (2002) zweiteilige Differenzierung in einen *traditionalistischen* und einen *modernistischen Buddhismus* entschärfen, weshalb sie sich als sinnvolle Ergänzung für die Analyse erwies, um verschiedene Weltbilder und Motivationen zu unterstreichen, die der religiösen Praxis zugrunde liegen

können, ohne dabei *kammische* und *apotropäische* Praktiken weiter voneinander abgrenzen zu müssen.

Schlussbetrachtung

Im Rahmen der vorliegenden Studie gewährten neun in der Schweiz lebende und mit einem Schweizer Mann verheiratete Thailänderinnen einen Einblick in ihre vielfältigen Lebensstrategien im Umgang mit migrationsbezogenen Problemen und psychisch-emotionalen Belastungen. Im Fokus der Forschungsfrage stand dabei der Beitrag, den thai-buddhistische Deutungssysteme, Handlungspraktiken und Formen der Vergemeinschaftung zur Alltagsbewältigung in der Schweiz leisten können.

Die im Folgenden dargestellten Untersuchungsergebnisse beschreiben die Lebensumstände einer relativ kleinen Gruppe von Migrantinnen, die nicht in Zusammenhang mit der ansonsten üblichen, männlich dominierten Pionier- oder Arbeitsmigration, sondern im Rahmen einer Heiratsmigration in die Schweiz eingewandert ist. Durch die Betrachtung dieses Migrationsphänomens, in welchem im südostasiatischen Kontext mehrheitlich Frauen Protagonistinnen darstellen, werden strukturell bedingte Problem- und Konfliktfelder sichtbar, die nicht nur einen Einfluss auf die Lebensgestaltung der befragten Akteurinnen – und ihrer Ehepartner – ausüben, sondern in ähnlicher Form auch für andere Thailänderinnen und teilweise auch für Heiratsmigrant:innen aus anderen Herkunftsländern relevant sind. In ihren Migrationsgeschichten widerspiegeln sich stets vergleichbare, mit globalen Wohlstandsgefällen einhergehende Mechanismen, die nicht nur für ihre Heirats- und Migrationsentscheidungen, sondern auch für ihren Alltag und die damit verbundenen Herausforderungen nach der Migration wegweisend sind.

Durch die Untersuchung ihrer Heirats- und Migrationsmotive in Teil II lässt sich am Beispiel der Interviewpartnerinnen aufzeigen, dass sie sich – neben einer Reihe von persönlichen Beweggründen – insbesondere deshalb dazu entschieden haben, einen *Farang* zu heiraten, um ihren Traum von einem besseren Leben zu verwirklichen. Ihr Wille, die in der Heimat

zurückgelassenen Familien aus der Ferne zu unterstützen, ist dabei genauso charakteristisch für die Heiratsmigrantinnen wie auch ihr Wunsch, in einer späteren Lebensphase zu dieser zurückzukehren. Dies führt, wie im den Problem- und Konfliktfeldern nach der Migration gewidmeten Teil III deutlich wird, dazu, dass die Migrantinnen eng mit ihrem Herkunftskontext im *Isaan*, dem Nordosten Thailands, verbunden bleiben und in diesem Sinne als *Transmigrantinnen* (Schiller et al. 1995) zu betrachten sind. Viele von ihnen verbringen – oft gemeinsam mit ihren Ehepartnern – einen Grossteil ihrer Freizeit in transnationalen Räumen, die durch die thailändische Kultur und Religion geprägt sind. Sie bieten den Frauen eine Basis für die Pflege heimatlicher Bezüge und für die Vergemeinschaftung mit anderen Thai-Frauen und thailändisch-schweizerischen Paaren. Letzteres ist insbesondere auch den Ehemännern ein besonderes Bedürfnis, die sich in vielen Fällen eine Auswandung nach Thailand wünschen. Die finanzielle Absicherung der Zukunft, die ihnen den Ruhestand in Thailand ermöglichen soll, nimmt innerhalb der untersuchten Partnerschaften grossen Raum ein – und geht bei vielen Interviewpartnerinnen auch mit Enttäuschungen darüber einher, dass sich das Leben in der Schweiz nicht so einfach gestaltet, wie sie es sich zunächst vorgestellt haben. Einige Frauen schränken sich in ihrem Alltag ein, um Geld zu sparen oder nach Hause schicken zu können. Mangelnde berufliche Qualifikationen wie auch Sprach- und Verständigungsprobleme erschweren den von ihnen gewünschten Zugang zum Arbeitsmarkt und verstärken die Abhängigkeit vom Ehepartner. Viele der befragten Akteurinnen sind daher auf finanzielle oder praktische Unterstützungsleistungen ihrer Ehemänner angewiesen, wobei diese es in der Regel als Selbstverständlichkeit betrachten, den Verpflichtungen gegenüber ihren Ehepartnerinnen nachzukommen. Es hat sich gezeigt, dass die Ehepartner als zentrale Bezugspersonen im Allgemeinen die wichtigsten Ressourcen in der Migrationssituation darstellen. Sie bieten psychisch-emotionale Unterstützung und tragen dazu bei, dass migrationsbezogene Probleme innerhalb der Partnerschaft gelöst oder zumindest entschärft werden können. Vor dem Hintergrund, dass innerethnische Beziehungen gemäss den Aussagen einiger Akteurinnen häufig mit Rivalitäten, Neid und Missgunst einhergehen und sich ihre Freundschaften zu andern Thai-Frauen daher oftmals nur oberflächlich gestalten, ist es vielen von ihnen umso wichtiger, eine vertrauensvolle Beziehung zum Ehepartner zu pflegen. Darin zeigt sich auch, dass die geläufigen, mit gesellschaftlichen Vorurteilen einhergehenden Täter-Opfer-Darstellungen der Beziehungsrealität dieser Paare in den meisten Fällen nicht gerecht werden. Vielmehr sind

ihre Probleme mit den Erfahrungen anderer binationaler Paare vergleichbar, in deren Zusammenleben finanzielle, rechtliche und kulturelle Faktoren oft eine besondere Rolle spielen und insofern auch ein erhöhtes Konfliktpotenzial beinhalten.

Sprach- und Verständigungsprobleme wie auch ein auf innerethnische Kontakte und den Ehepartner beschränktes Sozialleben tragen dazu bei, dass einige Interviewpartnerinnen nur über einen eingeschränkten Bewegungshorizont innerhalb der Gesellschaft verfügen und sich daher unzufrieden mit ihrer Lebenssituation in der Schweiz fühlen. Vor dem Hintergrund der Problem- und Konfliktfelder, mit welchen sie in ihrem Alltag konfrontiert werden, sind die in Teil IV der Studie beschriebenen innerethnischen Beziehungen wie auch die im Rahmen der ethnischen Selbstorganisation entstandenen Institutionen – wozu auch die in der Schweiz vorzufindenden thai-buddhistischen *Wat* zählen – für einige Akteurinnen umso wichtiger. Angesichts der mit der fremd-kulturellen Umgebung einhergehenden Verunsicherungen können sie hier Zuflucht, Rückhalt und Unterstützung finden.

Die Erforschung der innerethnischen Beziehungen und Institutionen erfolgte durch das Konzept der *ethnischen Kolonie* (Heckmann 2016). Damit lassen sich die Befunde der Studie auch in die weiterführende Diskussion einordnen, ob und inwiefern religiöse Vereinigungen als zentrales Strukturelement *ethnischer Kolonien* für die gesamtgesellschaftliche Integration von Migrant:innen förderlich sind, wie dies verschiedene religionswissenschaftliche Studien nahelegen (Hirschman 2004; Baumann 2004, 2015, 2016; Nagel 2013, 2014), oder ob sie eher *Mobilitätsfallen* darstellen, die Migrant:innen ihrer Aufstiegschancen berauben und damit zu einer Institutionalisierung von ethnischen Unterschieden führen (Esser 1986). Wie sich am Beispiel der befragten Thailänderinnen zeigt, kann die *ethnische Kolonie* durchaus beides sein. Abhängig ist dies nicht zuletzt davon, ob die Akteurinnen ihre Migration als Chance zur Verwirklichung eines persönlichen Lebensentwurfes verstehen oder als einen zeitlich begrenzten Lebensabschnitt betrachten, der in erster Linie der Erreichung ihres längerfristigen Ziels – der Remigration nach Thailand – dient. Während sich Akteurinnen der ersten Gruppe insbesondere in der Phase des Ankommens auf die *ethnische Kolonie* stützen und anschliessend nach und nach eigene Wege gehen, kann sie für die zweite Gruppe auf Dauer zu einem Lebensmittelpunkt werden, der ihnen dazu verhilft, alltägliche Bedürfnisse nach Nähe und Unterstützung abzudecken. Dabei stellt die *ethnische Kolonie* für diese Migrantinnen jedoch nicht zwangsläufig eine *Mobilitätsfalle* dar. Vielmehr verkörpert sie – gerade angesichts ihres Wunsches nach einer Rückkehr in die Heimat

– einen effizienten Weg der Alltagsbewältigung, der den Zugang zu sozialen Kontakten und Institutionen ermöglicht, ohne dabei Investitionen in eine Integration über sprachliche und kulturelle Hindernisse hinweg tätigen zu müssen.

Wie durch die Analyse der religiösen Bezüge in Teil V deutlich wurde, haben die Akteurinnen je nach biografischen Erfahrungen, psychologischer Prädisposition und aktuellen Lebensumständen verschiedene Wege gewählt, um einen Umgang mit migrationsbezogenen Problemen und psychisch-emotionalen Belastungen zu finden. Darin zeigt sich auch, dass es trotz der geringen Fallzahl gelungen ist, durch das *Theoretical Sampling* (Strübing 2008) eine aussagekräftige Stichprobe zu generieren, die nicht nur die Diversität innerhalb der Migrationsgruppe, sondern auch die Vielfalt ihrer unterschiedlichen religiösen Praktiken und der damit einhergehenden Copingstrategien zum Ausdruck bringt. Um das Auftreten und die verschiedenen Ausdrucksformen von *religiösem Coping* in seinen kontextuellen und konzeptuellen Zusammenhängen zu untersuchen, wurde auf die Forschungsmethodologie der *Grounded Theory* zurückgegriffen, wobei das *Kodierparadigma* (Strauss 1998) einen grossen Einfluss auf die Fragestellungen hatte, die im Verlauf der Forschung an das Untersuchungsfeld wie auch das damit einhergehende Untersuchungsmaterial herangetragen wurden.[1] Um verschiedene Fälle miteinander kontrastieren zu können, wurde auch ausserhalb religiöser Kontexte nach Interviewpartnerinnen gesucht. Dabei kam im Rahmen der Suche nach *intervenierenden Bedingungen* die Frage auf, welche Faktoren überhaupt dazu beitragen, dass religiöse Bezüge für einige der befragten Akteurinnen wichtig sind, während sie für andere wiederum kaum von Bedeutung sind. Insofern wurde der Fokus auf die biografischen Erfahrungen wie auch die aktuellen Lebensumstände der Interviewpartnerinnen gelenkt, die gemeinsam mit der psychologischen Prädisposition die Wahl von *religiösem Coping* begünstigen können. Dies hat letztlich dazu geführt, dass dem Kontext, in welchem religiöse Copingstrategien entwickelt werden, viel Beachtung geschenkt wurde. Dieses Vorgehen, das auch als Umweg zur Beantwortung der Forschungsfrage betrachtet werden kann, war jedoch unumgänglich, zumal eine wissenschaft-

1 In den einzelnen nach dem *Kodierparadigma* gegliederten Teilen der Forschungsarbeit wurde mit unterschiedlichen analytisch-heuristischen Instrumenten gearbeitet. Für die detaillierte Reflexion der Anwendung der Modelle sei auf das jeweilige Zwischenfazit verwiesen.

liche Darstellung der verschiedenen Problem- und Konfliktfelder, denen thailändische Heiratsmigrantinnen in der Schweiz begegnen, bislang fehlte.

Dass die Art und Weise, wie die dargestellten Problem- und Konfliktfelder in der Migrationssituation bewältigt werden, nicht zuletzt von den zur Verfügung stehenden – oder fehlenden – Ressourcen abhängig ist, wird insbesondere an den Beispielen der Interviewpartnerinnen deutlich, die ihre Ehemänner durch Tod oder Scheidung verloren haben. In beiden Fällen war festzustellen, dass religiöse Kontexte innerhalb der *ethnischen Kolonie* bei der Bewältigung dieser Situationen und der Neuorientierung im Alltag an Bedeutung gewonnen haben. Dabei liessen sich verschiedene persönliche, situative und kulturelle Faktoren ermitteln, die erklären können, warum *religiöses Coping* für die besagten Frauen wie auch Thailänderinnen im Allgemeinen besonders attraktiv ist. Zunächst stehen ihnen als Migrantinnen im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Gruppen generell weniger alternative Ressourcen zur Verfügung. Weiter führen Situationen, die als besonders bedrohlich, schwierig oder gravierend empfunden werden, eher dazu, dass diese unter Rückgriff auf religiöse Strategien bewältigt werden. Schliesslich zeigt sich auch, dass *religiöses Coping* in Kulturen mit enger Verbindung zu Religion – wie dies innerhalb Thailands insbesondere im *Isaan* der Fall ist – häufiger vorkommt.

Durch die Studie konnte aufgezeigt werden, dass den religiösen Aktivitäten der Akteurinnen unterschiedliche intrapsychologische und psychosoziale Motivationen zugrunde liegen, die sich wechselseitig ergänzen und zugleich relativieren. Basierend auf King (1964) und Spiro (1982) konnte zwischen *nibbanischen* (Erlöschung des Selbst), *kammischen* (Verbesserung der Lebensumstände) und *apotropäischen* (Abwehr von Unheil) Motivationen unterschieden werden, die jeweils mit unterschiedlichen Schwerpunkten in der religiösen Praxis einhergehen. Die Präferenzen der Akteurinnen unterscheiden sich je nachdem, ob sie im religiösen Kontext nach Trost, Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Teilhabe oder nach Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung suchen.

Für die erste Gruppe sind insbesondere *kammisch* und *apotropäisch* motivierte religiöse Praktiken attraktiv, die dem *traditionalistischen Buddhismus* (Baumann 2002) zuzuordnen sind. Dementsprechend ist ihre religiöse Praxis insbesondere auf das Wat *Srinagarindravararam* in Gretzenbach ausgerichtet, wo ein auf traditionelle Devotionsformen fokussierter Buddhismus praktiziert wird, in welchem Rituale zum Erwerb religiöser Verdienste einen zentralen Stellenwert einnehmen. Dabei ist der Tempel für die Akteurinnen nicht nur im religiösen Sinne eine wichtige Anlaufstelle, sondern auch

als sozialer Treffpunkt und Schauplatz von Thai- und *Isaan*-Folklore. Das Kursangebot des *Wat*, das von traditionellem Tanz bis zur Herstellung von thailändischem Kunsthandwerk reicht, ermöglicht den Aufbau und die Pflege von Freundschaften und leistet einen Beitrag dazu, dass die Frauen im religiösen Umfeld Intimität, Trost, Erleichterung und Schutz erfahren können. Für die zweite Akteurinnengruppe ist der Tempel in Gretzenbach hingegen weniger attraktiv. Auf ihrer Suche nach Wohlbefinden, Spiritualität und Selbstheilung sind ihnen insbesondere *nibbanisch* motivierte Praktiken wichtig, wobei das Studium der buddhistischen Lehre und die Meditationspraxis besonders hervorgehoben wird. Ihnen sind mentale Techniken zur Stressreduktion wichtiger als traditionelle Rituale und der Rückhalt einer sozialen Gruppe. Das *Dhamma*-Studium und die Meditationspraxis sind als Ausdruck eines *modernistischen Buddhismus* (Baumann 2002) zu verstehen und werden als Praktiken für Laienbuddhist:innen innerhalb thai-buddhistischer Erneuerungsbewegungen besonders gefördert. So etwa im *Wat Dhammapala* in Kandersteg und bei der *Dhammakaya*-Bewegung in Arni. Akteurinnen, die sich in diesem Umfeld bewegen, berichten davon, dass die besagten Praktiken einen für sie wichtigen Beitrag zur Erklär-, Versteh- und Handhabbarkeit von Problemen leisten und ihnen dadurch einen besseren Umgang mit psychisch-emotionalen Belastungen ermöglichen.

Im Rahmen der Analyse hat sich gezeigt, dass sich die bei den Akteurinnen vorgefundenen Copingprozesse stets in einem Spannungsfeld zwischen *Bewahrung* und *Transformation* (Pargament 1997) verorten lassen. Im religiösen Kontext ist *bewahrendes Coping* insbesondere bei Frauen beliebt, die mit ihrer Lebenssituation in der Schweiz nicht zufrieden sind und sich eine Remigration nach Thailand wünschen. Die Aufrechterhaltung ethnisch-religiöser Bezüge ist für sie ein einfach zugänglicher Weg der Alltagsbewältigung, der es ihnen erlaubt, religiöse und persönliche Ziele miteinander zu verbinden. In wenigen Fällen war zu beobachten, dass diese Form des *Coping* negative Einflüsse auf die Integrationsbemühungen der Migrantinnen ausübt. In der Mehrheit der Fälle war sie hingegen eine wertvolle Unterstützung im Prozess des Heimischwerdens in einer fremd-kulturellen Umgebung und Grundlage dafür, sich der Residenzgesellschaft anzunähern und auch alternative Strategien ausserhalb des ethnisch-religiösen Kontextes zu verfolgen.

Transformatives Coping spricht hingegen eher Akteurinnen an, die im Rahmen psychisch-emotionaler Belastungen zu neuer Lebensqualität finden wollen, wobei für sie die Weiterentwicklung ihrer Persönlichkeit im Vordergrund steht. Im Rahmen des *Coping* haben sie mit dem *Dhamma*-Studium

und der Meditationspraxis begonnen, womit für sie die bereits genannten thai-buddhistischen Erneuerungsbewegungen attraktiv wurden. Die damit einhergehende Umdeutung bestehender Glaubensvorstellungen und -praktiken übt gemäss den Interviewpartnerinnen einen positiven Effekt auf verschiedenste Lebensbereiche aus und wird teilweise als Konversionserfahrung geschildert. Während religiöse Bezüge für diese Frauen an Bedeutung gewinnen, lässt sich bei anderen eine Transformation in die gegensätzliche Richtung feststellen, wobei sie sich nicht vom Buddhismus selbst, sondern vielmehr von organisierten Formen der religiösen Praxis distanzieren. Sie pflegen eine autonomere Religiosität, die sich von den Tempeln in den privaten Raum verschiebt. Kennzeichnend ist dabei, dass die Akteurinnen die moralische Integrität und Autorität von Mönchen infrage stellen, womit traditionelle religiöse Hierarchien für sie an Bedeutung verlieren. Wichtiger als diese zu unterstützen ist ihnen, sich im Rahmen eines *Engaged Buddhism* (King 2009) für einen weltzugewandten Buddhismus einzusetzen und damit zu einer Verbesserung sozialer, politischer und ökologischer Missstände beizutragen. Interviewpartnerinnen, welche diese Form des *Coping* betreiben, verfügen über einen höheren Bildungsstand als die anderen Frauen in der Stichprobe und sind auch ausserhalb der *ethnischen Kolonie* in gesellschaftliche Strukturen integriert. Sie zeigen sich mit ihrer Lebenssituation zufriedener und können sich eine Remigration nach Thailand in der Regel nicht oder nur unter bestimmten Umständen vorstellen.

»Ich denke jede Thai, sie sehnen sich nach Hause. Sie sehnen sich, ihre Heimat zu fühlen. Und durch […] Tempel, da können wir unsere Heimat sagen« (8A/1172-1174), wurde Yai zur Einleitung der Studie zitiert. »Buddhismus, viele Leute denken ist religiös, ist immer negativ. Aber ich sehe, das macht deine Leben einfacher« (8A/1177-1178). Wie sich nach Abschluss der Forschungsarbeit festhalten lässt, denken diesbezüglich nicht alle der befragten Thailänderinnen gleich. Die Bedeutung, die thai-buddhistischen Deutungssystemen, Handlungspraktiken und Formen der Vergemeinschaftung bei der Bewältigung von migrationsbezogenen Problemen und psychisch-emotionalen Belastungen zukommen kann, gestaltet sich von Fall zu Fall sehr unterschiedlich. Interessant wäre hierzu nicht nur eine quantitative Überprüfung einzelner Thesen, die im Rahmen des Arbeitsprozesses entstanden sind, sondern auch eine Ausweitung des Blicks auf die Kinder aus thailändisch-schweizerischen Familien, die nicht im Fokus der vorliegenden Untersuchung standen. Im Rahmen der Feldforschung zeigte sich bereits, dass in Bezug auf die Tradierung der Religion auf die Kinder Aushandlungsprozesse innerhalb

der Partnerschaften stattfinden, ob und inwiefern die unterschiedlichen kulturell-religiösen Traditionen der Eltern ins Familienleben integriert werden. Interessant wäre dabei insbesondere, inwieweit eine Sozialisation der Kinder innerhalb der *ethnischen Kolonie* stattfindet. Welche Rolle spielt diese für in der Schweiz geborene Nachkommen? Sicher ist, dass sie nicht dieselbe Rolle spielen wird wie etwa für Yai. Dennoch dürfte sie als Verbindung zu den eigenen Wurzeln und Teil der persönlichen Identität für viele von ihnen nicht weniger wichtig sein.

Bibliografie

Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 5 (4), 432–443.

Antonovsky, A., & Franke, A. (1997). *Salutogenese: Zur Entmystifizierung der Gesundheit*. Tübingen.

Arens, E., Baumann, M., & Liedhegener, A. (Hg.) (2016). *Integrationspotenziale von Religion und Zivilgesellschaft: Theoretische und empirische Befunde*. Zürich, Baden-Baden.

Aronson, H. B. (1979). The Relationship of the Karmic to the Nirvanic in Theravāda Buddhism. In: *The Journal of Religious Ethics*, 7 (1), 28–36.

Bartels, L., & Coray, R. (2017). *Schweizerdeutsch und Hochdeutsch in der Schweiz – Analyse von Daten aus der Erhebung zur Sprache, Religion und Kultur 2014*, (BFS. Statistik der Schweiz. Fachbereich 1, Bevölkerung). Neuchâtel.

Batchelor, S. (1998). *Buddhismus für Ungläubige*. Frankfurt a.M..

Baumann, M. (1999). *Kompass Buddhismus* (Kompass Weltreligionen). Hannover.

Baumann, M. (2000). *Migration — Religion — Integration: Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*. Marburg.

Baumann, M. (2002). Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West. In: C. S. Prebish (Hg.), *Westward dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley, 51–65.

Baumann, M. (2003). Kontinuität und Wandel von Religion in fremdkultureller Umwelt. In: M. Baumann, B. Luchesi & A. Wilke (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg, 3–41.

Baumann, M. (2004). Religion und ihre Bedeutung für Migranten. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 88 (3), 250–263.

Baumann, M. (2006). Migration – Gemeinschaftsbildung – religiöser Pluralismus. In: R. Hempelmann (Hg.), *Leben zwischen den Welten. Migrationsgemeinschaften in Europa*, Berlin, 13–25.

Baumann, M. (2012). Modernist interpretations of Buddhism in Europe. In: D. L. McMahan (Hg.), *Buddhism in the modern world*. London, 113–135.

Baumann, M. (2015). Von Gegenorten zu neuen Brücken- und Heimatorten: Moscheen, Tempel und Pagoden von Immigranten in der Schweiz. In: A. Hermann & J. Mohn (Hg.), *Orte der europäischen Religionsgeschichte*. Würzburg, 503–523.

Baumann, M. (2016). Engagierte Imame und Priester, Dienstleistungsangebote und neue Sakralbauten: Integrationspotenziale von religiösen Immigrantenvereinen. In: E. Arens, M. Baumann, & A. Liedhegener (Hg.), *Integrationspotenziale von Religion und Zivilgesellschaft: Theoretische und empirische Befunde*. Zürich, Baden-Baden, 71–120.

Bechert, H. (2013). *Der Buddhismus in Süd- und Südostasien – Geschichte und Gegenwart*. Stuttgart.

Beer, B. (1996). *Deutsch-philippinische Ehen: Interethnische Heiraten und Migration von Frauen*. Berlin.

Beer, B. (Hg.) (2008). *Methoden ethnologischer Feldforschung* (2. Aufl.). Berlin.

Bergmann, J. (1987). *Klatsch: Zur Sozialform der diskreten Indiskretion*. Berlin, New York.

Bodenmann, G. (2000). *Stress und Coping bei Paaren*. Göttingen.

Bodenmann, G., Bregy, M., & Gagliardi, S. (2010). Coping bei binationalen Paaren: Ein Vergleich zwischen thailändisch-schweizerischen und mononationalen Schweizer Paaren. In: *Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie*, 3 (39), 141–150.

Braun, K. (Hg.) (2004). *Von Sonnenschirmen und wilden Horden* (Berliner Blätter: Ethnologische und ethnografische Beiträge, 33). Münster.

Brubaker, R., & Cooper, F. (2000). Beyond »identity«. In: *Theory and Society*, 29 (1), 1–47.

Bryner, A. (2009). Die Frau im Migrationsrecht. In: P. Uebersax, B. Rudin, T. Hugi Yar, & T. Geiser (Hg.), *Ausländerrecht: Eine umfassende Darstellung der Rechtsstellung von Ausländerinnen und Ausländern in der Schweiz – Von A(syl) bis Z(ivilrecht)*. Basel, 1379–1402.

Buri, B., Manchen Spörri, S., & Vögeli Sörensen, T. (2008). *Sprachliche Kommunikation, Alter und Migration* (ISBB Working Papers). Winterthur.

Burri, J. (2018). *Wie Buddha nach Gretzenbach kam: Rückblick auf die Geschichte von Wat Srinagarindravararam*. Unveröffentlichter Vortrag am Völkerkundemuseum Zürich vom 28. Februar 2018.

Corbin, J. M. (2011). Grounded Theory. In: R. Bohnsack, W. Marotzki, & M. Meuser (Hg.), *Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung* (3. Aufl.). Leverkusen-Opladen, 70–75.

Corbin, J. M., & Strauss, A. L. (2008). *Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory* (3. Aufl.). Thousand Oaks.

Dumoulin, H. (1969). Theravāda-Buddhismus in Ceylon, Südostasien und Indien. In: *Saeculum*, 20, 199–252.

Elwert, G. (1982). Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration? In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 4, 717–729.

Esser, H. (1986). Ethnische Kolonien: »Binnenintegration« oder gesellschaftliche Isolation? In: J. Hoffmann-Zlotnik (Hg.), *Segregation oder Integration. Die Situation von Arbeitsmigranten im Aufnahmeland*. Mannheim, 106–117.

Esterik, P. van (2000). *Materializing Thailand* (Materializing Culture). Oxford, New York.

Flick, U. (1995). *Handbuch qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen* (2. Aufl.). Weinheim.

Flick, U. (2007). *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung* (Rowohlts Enzyklopädie; 7. Aufl.). Reinbeck bei Hamburg.

Franke, E., & Pye, M. (2006). Religionen nebeneinander – Religionswissenschaftliche Perspektiven und Modelle religiöser Pluralität. In: E. Franke & M. Pye (Hg.), *Religionen nebeneinander: Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*. Münster, 9–16.

Freiberger, O., & Kleine C. (2011). *Buddhismus: Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen.

Friese, S. (2014). *Qualitative data analysis with ATLAS.ti* (2. Aufl.). Los Angeles.

Geertz, C. (1987). Dichte Beschreibung: Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: C. Geertz (Hg.), *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M., 7–43.

Gläser, J. (2009). *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse: Als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen* (3. Aufl.). Wiesbaden.

Gleig, A. (2019). *American dharma Buddhism beyond modernity*. New Haven.

Glowsky, D. (2007). Staatsbürgerschaft als Ressource bei der Heirat ausländischer Frauen: Eine Analyse mit Daten des Sozio-ökonomischen Panels. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 36 (4), 282–301.

Glowsky, D. (2011). *Globale Partnerwahl: Soziale Ungleichheit als Motor transnationaler Heiratsentscheidungen*. Wiesbaden.

Gluckman, M. (1963). Gossip and Scandal. In: *Current Anthropology*, 4 (3), 307–316.

Gombrich, R. F. (1997). *Der Theravada-Buddhismus: Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka*. Stuttgart.

Grivat, O. (2011). *Un roi en Suisse : La jeunesse helvétique du roi Bhumibol de Thaïlande*. Lausanne.

Grom, B. (2007). *Religionspsychologie* (3. Aufl.). München.

Grund-Wittenberg, A. (2019). *Lebenswelt und Gemeinschaft: Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments* (Biblisch-theologische Studien, 183). Göttingen.

Gründler, S. (2012). *Partnerschaftszufriedenheit von Deutschen und türkischen Migranten: Der Einfluss soziologischer und sozialpsychologischer Determinanten auf Partnerschaften*. Wiesbaden.

Grünhagen, C. (2013). *Geschlechterpluralismus im Buddhismus: Zur Tragweite westlicher Wissenschaftskonstruktionen am Beispiel frühbuddhistischer Positionen und des Wandels in Thailand* (Studies in Oriental Religion, 66). Wiesbaden.

Harvey, P. (1990). *An introduction to Buddhism: Teachings, history and practices*. New York.

Hauser-Schäublin, B. (2008). Teilnehmende Beobachtung. In: B. Beer (Hg.), *Methoden ethnologischer Feldforschung* (2. Aufl.). Berlin, 37–58.

Heckmann, F. (2016). *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation: Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*. Berlin, Boston.

Hehli, S. (2013a). Thailand warnt seine Frauen vor der Schweiz. In: *20 Minuten* (13. Februar). Abgerufen 10. April 2021, von http://www.20min.ch/schweiz/news/story/18083551.

Hehli, S. (2013b). »Warum darf mein Schätzi nicht zu mir kommen?«. In: *20 Minuten* (14. Februar). Abgerufen 10. April 2021, von http://www.20min.ch/schweiz/news/story/13062832.

Heine, S. (2005). *Grundlagen der Religionspsychologie – Modelle und Methoden* (UTB Theologie, Religion, 2528). Göttingen.

Helfferich, C. (2009). *Die Qualität qualitativer Daten: Manual für die Durchführung qualitativer Interviews* (Bd. 3). Wiesbaden.

Hirschman, C. (2004). The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. In: *International Migration Review*, 38 (3), 1206–1233.

Hitzler, R. (2011). Ethnographie. In: R. Bohnsack, W. Marotzki, & M. Meuser (Hg.), *Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung* (UTB 8226; 3. Aufl.). Opladen, Toronto, 48–51.

Hollenstein, H. (1994). *Interkulturelle Familien in der Schweiz: Eine Studie zur Multikulturalität am Beispiel Schweiz-Philippinen*. Auslikon.

Hopf, C. (2007). Qualitative Interviews – ein Überblick. In: U. Flick, E. von Kardorff, & I. Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch* (Rowohlts Enzyklopädie; 5. Aufl.). Reinbeck bei Hamburg, 589–599.

Hutter, M. (2001). *Das ewige Rad: Religion und Kultur des Buddhismus*. Graz.

Hutter, M. (2007). Identität und Religion. Was verbindet und trennt »deutsche« Buddhisten von »asiatischen« Buddhisten in Deutschland? In: B. Mensen (Hg.), *Identität – Integration* (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin). Nettetal, 39–56.

Hutter, M. (2008). *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien*. Frankfurt a.M..

Hutter, M. (2013). Thailand. In: K. A. Jacobsen et al. (Hg.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism, Bd. 5*. Leiden, 324–328.

Hutter, M. (2015). Buddhistische, hinduistische und christliche Migranten aus Asien: Ein Vergleich zur Bedeutung von Religion in der Diaspora. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 99 (3/4), 190–201.

Hutter, M. (2016). Buddhismus in Thailand und Laos. In: M. Hutter (Hg.), *Buddhismus II: Theravada-Buddhismus und Tibetischer Buddhismus* (Die Religionen der Menschheit, 24.2). Stuttgart, 143–187.

Hutter, M. (2019). *Ruraler Buddhismus im Nordosten Thailands: Alltagsreligion im Isaan*. Unveröffentlichter Vortrag an der Universität Luzern vom 28. August 2019.

Keown, D. (2014). *Der Buddhismus* (6., durchges. und erw. Aufl.). Stuttgart.

Kernbichl, C. (1988). Eine Frau in zwei Wochen. In: *Blätter des iz3w (Informationszentrum Dritte Welt)*, 148, 35–37.

Keupp, H. (2008). *Identitätskonstruktionen: Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne* (4. Aufl.). Reinbek bei Hamburg.

Keyes, C. F. (2014). *Finding their voice: Northeastern villagers and the Thai state*. Chiang Mai.

King, S. B. (2009). *Socially engaged Buddhism*. Honolulu.

King, W. L. (1964). *A thousand lives away: Buddhism in contemporary Burma*. Berkeley.

Kirsch, A. T. (1985). Text and context: Buddhist sex roles/culture of gender revisited. In: *American Ethnologist*, 12 (2), 302–320.

Knoblauch, H. (2003). *Qualitative Religionsforschung: Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn.

Kreckel, J. (2013). *Heiratsmigration: Geschlecht und Ethnizität*. Marburg.

Kruse, J. (2012). *Qualitative Interviewforschung in und mit fremden Sprachen: Eine Einführung in Theorie und Praxis*. Weinheim.

Kurt, S. & H. S. Chau (2013). *Heirat und Migration*. Abgerufen am 18.5.2021, von https://beobachtungsstelle.ch/fileadmin/user_upload/pdf_divers/Berichte/2013/Heirat_Migration_09_12_2013.pdf.

Lapanun, P. (2019). *Love, Money and Obligation: Transnational Marriage in a Northeastern Thai Village*. Singapur.

Lauser, A. (2004). *»Ein guter Mann ist harte Arbeit«: Eine ethnographische Studie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen* (Kultur und soziale Praxis). Bielefeld.

Lauser, A. (2008). *Migration und religiöse Dynamik: Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext* (Kultur und soziale Praxis). Bielefeld.

Lindberg Falk, M. (2008). Gender and Religious Legitimacy in Thailand. In: W. Burghoorn (Hg.), *Gender politics in Asia: Women manoeuvring within dominant gender orders*. Kopenhagen, 221.

Lipka, S. (1989). *Das käufliche Glück in Südostasien Heiratshandel und Sextourismus* (Sozialwissenschaftliche Frauenstudien an der Universität Münster; 3. Aufl.). Münster.

Loch, U., & Rosenthal, G. (2002). Das narrative Interview. In: D. Schaeffer & G. Müller-Mundt (Hg.), *Qualitative Gesundheits- und Pflegeforschung*. Bern et al., 221–232.

Lüdde, J. (2013). Nur eine Coping-Strategie unter vielen: Die Konversion chinesischer Studierender in Deutschland zum Christentum evangelikaler Prägung. In: *Zeitschrift Für Religionswissenschaft*, 21 (2), 145–176.

Mackenzie, R. (2007). *New Buddhist movements in Thailand towards an understanding of Wat Phra Dhammakāya and Santi Asoke*. London.

McCargo, D. (2004). Buddhism, democracy and identity in Thailand. In: *Democratization*, 11 (4), 155–170.

Meerwein, G. (1988). Der kaufende Mann. Kein Glück in der Liebe, aber... In: *Blätter des iz3w (Informationszentrum Dritte Welt)*, 148, 39–40.

Metzig, J. (2013). *Wahrnehmung kultureller Eigenheiten im Zusammenleben bikultureller Paare*. Berlin.

Mills, M. B. (1997). Contesting the Margins of Modernity: Women, Migration, and Consumption in Thailand. In: *American Ethnologist*, 24 (1), 37–61.

Mohr, H. (2006). Alltag/Alltagsreligion. In: C. Auffahrt, H. Kippenberg & A. Michaels (Hg.), *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart, 23–24.

Müller-Schneider, T. (2000). *Zuwanderung in westliche Gesellschaften: Analyse und Steuerungsoptionen*. Opladen.

Murken, S., & Namini, S. (2004). Selbst gewählte Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften. Ein Versuch der Lebensbewältigung? In: H. Moosbrugger & C. Zwingmann (Hg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung – neue Beiträge zur Religionspsychologie*. Münster, 299–316.

Nagel, A.-K. (2013). *Religiöse Netzwerke – Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*. Bielefeld.

Nagel, A.-K. (2014). *Diesseits der Parallelgesellschaft: Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland*. Bielefeld.

Neubert, F. (2016). *Die diskursive Konstitution von Religion*. Wiesbaden.

Niesner, E. (1988). Der kaufende Mann. Assoziationen zur männlichen Nachfrage. In: *Blätter des iz3w (Informationszentrum Dritte Welt)*, 148, 38.

Niesner, E. (1997). *Ein Traum vom besseren Leben. Migrantinnenerfahrungen, soziale Unterstützung und neue Strategien gegen Frauenhandel* (Geschlecht und Gesellschaft, 9). Opladen.

Niesner, E. (2000). Mythos und Wirklichkeit auf einem bikulturellen Heiratsmarkt. In: E. Frieben-Blum, K. Jacobs, & B. Wießmeier (Hg.), *Wer ist fremd?* Wiesbaden, 163–181.

Numrich, P. D. (1999). *Old wisdom in the New World: Americanization in two immigrant Theravada Buddhist temples*. Knoxville.

Oberg, K. (1960). Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments. In: *Practical Anthropology*, 7, 177–182.

Oswald, I. (2007). *Migrationssoziologie* (UTB, Soziologie, 2901). Konstanz.

Palriwala, R. (2008). *Marriage, migration and gender*. Los Angeles.

Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York.

Pedersen, P. (1995). *The five stages of culture shock: Critical incidents around the world* (Contributions in psychology, 25). Westport.

Peter, M. (2001). Thais: Des Schweizers schlecht integrierte Lieblinge. In: *Die Weltwoche* (26. Juli). Abgerufen 18.5.2021, von https://www.weltwoche.ch/ausgaben/2001_30/artikel/des-schweizers-schlecht-integrierte-lieblinge-die-weltwoche-ausgabe-302001.html.

Piper, N & M. Roces (2003). *Wife or worker?: Asian women and migration*. Lanham.

Portmann, S. (2015). In Luzerner Bordellen zum Sex gezwungen. In: *Zentralplus* (23. April). Abgerufen 18.5.2021, von https://www.zentralplus.ch/de/news/gesellschaft/3456581/In-Luzerner-Bordellen-zum-Sex-gezwungen.htm.

Pries, L. (2010). *Jenseits von »Identität oder Integration«: Grenzen überspannende Migrantenorganisationen*. Wiesbaden.

Przyborski, A. (2008). *Qualitative Sozialforschung: Ein Arbeitsbuch*. München.

Richter, J. (o.J.). Raus aus den engen Grenzen des selbst gestrickten Egos. In: *Der Bund online*. Abgerufen 14. März 2019, von https://webspecial.derbund.ch/longform/buddhismus-2/.

Riesebrodt, M. (2011). Grundzüge einer verstehenden Religionstheorie: Cultus und Heilsversprechen. In: M. Baumann & F. Neubert (Hg.), *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart*. Zürich, 321–341.

Rosario, V. O. del (1994). *Lifting the Smoke Screen: Dynamics of Mail-Order Bride Migration from the Philippines*. Den Haag.

Ruenkaew, P. (2003). *Heirat nach Deutschland: Motive und Hintergründe thailändisch-deutscher Eheschliessungen*. Frankfurt a.M.

SAISAMPAN – Freundschaften sind wertvoll – Du bist wertvoll. (o.J.). Abgerufen 5. Mai 2021, von https://saisampan.ch/.

Schiller, N. G., Basch, L., & Blanc, C. S. (1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. In: *Anthropological Quarterly*, 68 (1), 48–63.

Schiller, N. G., Blanc-Szanton, C., & Basch, L. (1992). *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York.

Schlehe, J. (2008). Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: B. Beer (Hg.), *Methoden ethnologischer Feldforschung* (2. Aufl.). Berlin, 119–142.

Schmidt, G. (2011). Migration and marriage. In: *Nordic Journal of Migration Research*, 1 (2), 55–59.

Schmidt, H. G. (1985). *Der neue Sklavenmarkt – Geschäfte mit Frauen aus Übersee*. Basel.

Schreier, S. (2018). *Gretzenbach – Der 13 Millionen teure Neubau stellt den Tempel in den Schatten*. In: Solothurner Zeitung online (2. Oktober). Abgerufen 10. April 2021, von https://www.solothurnerzeitung.ch/solothurn/niederamt/der-13-millionen-teure-neubau-stellt-den-tempel-in-den-schatten-ld.1317845.

Schumann, H. W. (2000). *Handbuch Buddhismus: Die zentralen Lehren: Ursprung und Gegenwart*. Kreuzlingen.

Scott, R. M. (2009). *Nirvana for sale?: Buddhism, wealth, and the Dhammakāya Temple in contemporary Thailand*. Albany NY.

Sims, J. M. (2012). Beyond the Stereotype of the »Thai-Bride«: Visibility, Invisibility and Community. In: *Transnational marriage: New perspectives from Europe and beyond*. New York, 161–174.

Sindemann, K. (2007). Mönche, Mantra, Meditation: Buddhismus in der Schweiz. In: M. Baumann & J. Stolz (Hg.), *Eine Schweiz – viele Religionen: Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld, 208–222.

Sluzki, C. E. (2010). Psychologische Phasen der Migration und ihre Auswirkungen. In: T. Hegemann & R. Salman (Hg.), *Handbuch transkulturelle Psychiatrie*. Köln, 108–123.

Spielmann, K. (2017), Buddhisten planen grosse Halle neben Tempel. In: *Solothurner Zeitung*. (3. Februar). Abgerufen 15. Mai 2017, von https://www.solothurnerzeitung.ch/solothurn/kanton-solothurn/buddhisten-planen-grosse-halle-neben-tempel-130927287.

Spiro, M. E. (1982). *Buddhism and society: A great tradition and its Burmese vicissitudes* (2. Aufl.). Berkeley.

Strauss, A. L. (1998). *Grundlagen qualitativer Sozialforschung: Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung* (UTB 1776; 2. Aufl.). München.

Strauss, A., Legewie, H., & Schervier-Legewie, B. (2007). »Forschung ist harte Arbeit, es ist immer ein Stück Leiden damit verbunden. Deshalb muss es auf der anderen Seite Spaß machen.« In: *Historical Social Research/ Historische Sozialforschung. Supplement*, 19, 69–79.

Strong, J. S. (1995). *The experience of Buddhism: Sources and interpretation*. Belmont.

Strübing, J. (2008). Grounded Theory: *Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung eines pragmatistischen Forschungsstils* (Qualitative Sozialforschung; 2. Aufl.). Wiesbaden.

Thai Associations. (o.J.). Abgerufen 5. Mai 2021, von https://www.thaiembassy.ch/Content/Embassy/102.html.

Thai Temples. (o.J.). Abgerufen 14. März 2019, von www.thaiembassy.ch/Content/Embassy/103.html.

Thai Women for Thai Women. (o.J.). Abgerufen 5. Mai 2021, von https://Thaifrauenverein.ch/.

Thode-Arora, H. (1999). *Interethnische Ehen: Theoretische und methodische Grundlagen ihrer Erforschung* (Lebensformen, 12). Hamburg.

Tosakul, R. (2010). Cross-border Marriages: Experiences of Village Women from Northeastern Thailand with Western Men. In: Wen Shan Yang (Hg.), *Asian cross-border marriage migration: Demographic patterns and social issues*. Amsterdam, 179–200.

Vortkamp, W. (2008). *Integration durch Teilhabe: Das zivilgesellschaftliche Potenzial von Vereinen*. Frankfurt a.M..

Waldis, B. (2006). *Migration and marriage: Heterogamy and homogamy in a changing world*. Wien.

Wat Dhammapala – Ein Ort spiritueller Übung und eine kleine Klostergemeinschaft. (o.J.). Abgerufen 9. März 2017, von http://dhammapala.ch/.

Wat Phra Dhammakaya Switzerland. (o.J.). Wat Phra Dhammakaya Switzerland. Abgerufen 2. Oktober 2017, von www.dhammakaya.ch/.

Wat Srinagarin. (o.J.). Wat Srinagarin. Abgerufen 9. März 2017, von http://watsrinagarin.ch/wp/de/home/.

Wells, K. E. (1975). *Thai Buddhism its rites and activities*. Bangkok.

Wen Shan Yang. (2010). *Asian cross-border marriage migration: Demographic patterns and social issues*. Amsterdam.

Wimbauer, C., & Motakef, M. (2017). Joint Couple Interviews in Sociological Research on Couples: Methodological and Practical Considerations. In: *Forum Qualitative Sozialforschung,* 18 (2). Abgerufen 18. Mai 2021, von http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs170243.

Wimmer, A., & Schiller, N. G. (2002). Methodological nationalism and the study of migration. In: *European Journal of Sociology,* 43 (2), 217–240.

Wolf, A.-K. (2014). Die zivilgesellschaftlichen Potentiale von thailändisch-buddhistischen Zentren. In: A.-K. Nagel (Hg.), *Religiöse Netzwerke: Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden.* Bielefeld.

Zehnder, S., Morgenthaler, C., & Käppler, C. (2009). Religiöse Sozialisation in der Familie: Eine empirische Studie. In: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 61, (3), 227–239.

Abbildungs- und Tabellenverzeichnis

Abbildungen

Tabellen

Anhang

A: Thailändisch-schweizerische Eheschliessungen von 1987 bis 2019 gemäss BfS

Jahr	Anzahl Eheschliessungen	
	(m) CH & (w) Thai	**(m) Thai & (w) CH**
1987	176	1
1988	251	2
1989	299	7
1990	387	2
1991	514	4
1992	390	3
1993	403	4
1994	399	8
1995	406	9
1996	378	11
1997	403	7
1998	438	14
1999	507	15
2000	549	3
2001	602	22
2002	665	23
2003	725	17
2004	623	12

Jahr	Anzahl Eheschliessungen	
	(m) CH & (w) Thai	**(m) Thai & (w) CH**
2005	573	20
2006	543	11
2007	538	11
2008	522	8
2009	468	9
2010	437	17
2011	470	7
2012	448	12
2013	359	9
2014	371	8
2015	435	10
2016	392	13
2017	393	10
2018	314	11
2019	345	10
Total	**14'723**	**330**

B: Übersicht der befragten Expert:innen

Name, Vorname	Funktion	Datenmaterial
Burri, Josef	Ehemaliger Präsident Verein Wat Thai	Transkribiertes Interview
Eckstein, Doris	Sekretärin des Wat Dhammapala	Transkribiertes Interview

Name, Vorname	Funktion	Datenmaterial
Fischer, Antonia	Fachspezialistin für Visaangelegenheiten, Eidgenössisches Departement für auswärtige Angelegenheiten (EDA)	Mailverkehr
Haimann, Reini	Pastor der Freien Christengemeinde Winterthur	Mailverkehr
Khemasiri, Ajahn	Ehemaliger Leiter des Klostergemeinschaft Dhammapala	Mailverkehr, Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll
Krattiger, Niklaus	Mitglied des Stiftungsrats der Somdetyas Stiftung für Wat Srinagarindravararam	Telefon, Mailverkehr, Beobachtungs- und Gesprächsprotokoll
Riedo, Chantal	Bereichsleiterin Beratung für Migrantinnen bei der Fachstelle für Frauenhandel und Frauenmigration Zürich (FIZ)	Telefon, Mailverkehr
Ruf, Pornphan	Leiterin von Saisampan Schweiz	Mailverkehr
Stricker, Monica	Pastorin im Christlichen Zentrum Buchegg Zürich	Mailverkehr
Zucha, Ivo	Staatssekretariat für Migration (SEM)	Mailverkehr

C: Übersicht Interviewpartner:innen

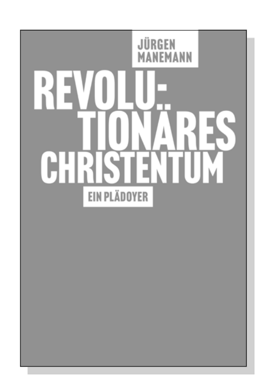
Fall #, Interviews	**Befragt als…**	**Alter**	**Zivilstand**	**Jahre in CH**	**Kinder**	**Berufstätigkeit, Ausbildung**	**Herkunft Thailand**	**Wohnort Region CH**	**Kontakt über …**
1 Ying Beat 1A/B/C	Paar und Einzelpersonen (♀ + ♂)	♂ 54 ♀ 51	verheiratet vor Heirat: beide ledig	18	Nur gemeinsam, im Haushalt lebend	♂ Vollzeit ♀ Teilzeit Sekundarschule	Isaan	Zentralschweiz	Vermittlung durch Bekannte im Feld
2 Nuh Roland 2A	Paar	♂ 65 ♀ 38	unverheiratet vor Heirat: ♂ geschieden ♀ ledig; feste Partnerschaft	1	♂ ja; ♀ ja Nicht gemeinsam, nicht im Haushalt	♂ pensioniert ♀ nein Primarschule	Isaan	Zentralschweiz; Thailand	Ehemann (Aufruf an zivilgesellschaftlichen Verein ohne Religionsbezug)
3 Noi 3A/B/C/D	Einzelperson ♀	♀ 43 (♂ 57)	verheiratet vor Heirat: ♀ ledig ♂ ?	14	Keine	♀ Teilzeit & selbstständig in ethnischer Nische (♂ Vollzeit) höhere Ausbildung	Zentralthailand	Zentralschweiz	Anfrage an zivilgesellschaftlichen Verein ohne Religionsbezug

4 Lek Markus 4A	Paar	♂ 47 ♀ 47	Verheiratet vor Heirat: ledig geschieden	15	♂ nein; ♀ ja Nicht (mehr) im Haushalt	♂ Vollzeit ♀ selbstständig in ethnischer Nische Sekundarschule	Isaan	Zürich	Ehemann (Aufruf an zivilgesellschaftlichen Verein ohne Religionsbezug)
5 Nüng Heinrich 5A/B/C	Paar und Einzelpersonen (♀ + ♂)	♂ 56 ♀ 49	Verheiratet vor Heirat: geschieden ledig; feste Partnerschaft	20	♂ nein; ♀ ja Nicht (mehr) im Haushalt	♂ Vollzeit ♀ selbstständig Primarschule	Isaan	Zentralschweiz	Ehemann im Untersuchungsfeld kennengelernt
6 Dim 6A	Einzelperson ♀	♀ 46 (♂ 54)	Verheiratet vor Heirat: geschieden ?	5	Keine	♂ Vollzeit ♀ Teilzeit in ethnischer Nische höhere Ausbildung	Isaan	Zürich; Thailand	Vermittlung durch Bekannte im Feld
7 Som 7A	Einzelperson ♀	38	geschieden	18	Keine	Vollzeit; Sekundarschule	Isaan	Nordwestschweiz	An Thai-Festival angesprochen

Fall #, Inter-views	Befragt als…	Alter	Zivilstand	Jahre in CH	Kinder	Berufstätig-keit, Ausbildung	Herkunft Thailand	Wohnort Region CH	Kontakt über …
8 Yai Konrad 8A	Paar	♂ 60 ♀ 52	unverheiratet vor Heirat: ♀ verwitwet ♂ geschieden	27	♂ ja; ♀ ja Nicht ge-meinsam, nicht (mehr) im Haushalt	♂ Vollzeit ♀ selbstständig höhere Ausbildung	Isaan	Zentral-schweiz	Ehemann (Aufruf an zivilgesell-schaftlichen Verein ohne Re-ligionsbezug)
9 Pui Walter 9A/5C	Paar und Einzelper-sonen (♀ + ♂)	♂ 56 ♀ 35	unverheiratet vor Heirat: ♀ geschieden ♂ geschieden	15	♂ ja; ♀ ja Nicht ge-meinsam, nicht im Haushalt	♂ Vollzeit ♀ Teilzeit; Primarschule	Isaan	Zentral-schweiz	Ehemann im Untersuchungs-feld kennengelernt

Sämtliche Angaben beziehen sich auf den Zeitpunkt des ersten Interviews.
Die Datenerhebung erfolgte im Zeitraum vom 2016 bis 2020.

Religionswissenschaft



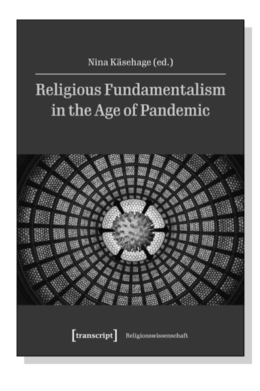
Jürgen Manemann
Revolutionäres Christentum
Ein Plädoyer

2021, 160 S., Klappbroschur
18,00 € (DE), 978-3-8376-5906-1
E-Book:
PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5906-5
EPUB: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5906-1



Volkhard Krech
Die Evolution der Religion
Ein soziologischer Grundriss

2021, 472 S., kart., 26 SW-Abbildungen, 42 Farbabbildungen
39,00 € (DE), 978-3-8376-5785-2
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5785-6



Nina Käsehage (ed.)
Religious Fundamentalism
in the Age of Pandemic

2021, 278 p., pb., col. ill.
37,00 € (DE), 978-3-8376-5485-1
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-5485-5

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Religionswissenschaft



Claudia Gärtner
Klima, Corona und das Christentum
Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt

2020, 196 S., kart., 2 SW-Abbildungen
29,00 € (DE), 978-3-8376-5475-2
E-Book:
PDF: 25,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5475-6



Silke Martin, Isabella Schwaderer, Katharina Waldner (Hg.)
Religion und Gender
Konzepte - Erfahrungen - Medien

2022, 222 S., kart., 12 SW-Abbildungen
35,00 € (DE), 978-3-8376-5773-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5773-3



Michael Domsgen, Ulrike Witten (Hg.)
Religionsunterricht im Plausibilisierungsstress
Interdisziplinäre Perspektiven auf aktuelle Entwicklungen und Herausforderungen

2022, 370 S., kart., 8 SW-Abbildungen
40,00 € (DE), 978-3-8376-5780-7
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5780-1

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de